



MONUMENTA SAECULARIA.

HERAUSGEGEBEN

VON DER

KÖNIGLICH BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

ZUR

FEIER IHRES HUNDERTJÄHRIGEN BESTEHENS

AM 28. MÆRZ 1859.

I. CLASSE.

3. M. J. MÜLLER: PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE VON AVERROES.

MÜNCHEN.
IN COMMISSION BEI G. FRANZ.

PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

VON

AVERROES.

HERAUSGEGEBEN



VON

MARCUS JOSEPH MÜLLER.





MÜNCHEN, 1859.
IN COMMISSION BEI G. FRANZ.

ثلاث رسائل

للشّيخ ٱلأجلّ ٱلعلّامة أبى ٱلوليد محمّد

بن رشد

V o r w o r t.

Als erste Frucht der gelehrten Mission, welche ich im Auftrage Seiner Majestät des Königs **Maximilian II.** von Bayern nach Spanien übernommen habe, erscheinen hiemit drei Abhandlungen des grossen Aristotelikers *Ibn Roschd,* welche sich auf die Verbindung der Philosophie und Theologie beziehen.

Sie sind aus der Handschrift des Escorials n°. 632 (bei Casiri n°. 629) genommen.

Die Uebersetzung und Erläuterungen, welche den Texten gleich anzuschliessen wünschenswerth gewesen wäre, aber durch die Umstände unmöglich geworden ist, werden baldigst nachfolgen.

Die Kürze der Zeit, in welcher die Abschrift genommen werden musste und der Druck betrieben wurde, war Ursache, dass einige Unvollkommenheiten sich eingeschlichen haben. Abgesehen von Verschiebungen oder Auslassungen von Teschdiden und ähnlichen Kleinigkeiten, die jeder Kundige leicht verbessert, mache ich auf folgende

Correcturen aufmerksam. **1**. 7. نخص — **14**. das letzte Wort التى gehört an das Ende von Seite 12. — **19**. 13. الاقاويل — **21**. 3. — ياتى .21 **25**. — الشارع .7 **22**. — الناس nach فى الشريعة **28**. 14. نبتدئ — **29**. 12. الشارع vor صلعم — **30**. 6. وامّا statt — هذا nach انّما .14 **32**. — ذلك nach هاهنا .17 **31**. — وانّما **34**. 13. انّما nach النظّار — **35**. 17. خلف statt خلو — **42**. 9. فى الانسان statt بالناس — **43**. 14. الانسان statt البدن — **44**. 2. آلهة nach كثيرة .4 **48**. — ذلك nach هى .8 **47**. — لها statt بها **54**. 12. لا نهم — **62**. 7. تصوّر nach عسر — **63**. 19. له nach ماهيّة — **64**. 7. للخالق — **64**. 10. لهم nach يمثل — **66**. 9. — صحيحة .14 **73**. — حال nach هذه .7 **70**. — ظنّه nach القوم **75**. 8. قالوا nach الجسم — **78**. 1. ظاهرة — **79**. 4. الرسل — **87**. ult. الذى nach الثقل — **88**. 15. الموجودة — **94**. 7. الجواز — **94**. 20. فى نفسه nach الامر — **96**. 13. على يديه nach يظهر — **98**. 15. ان — **103**. 7. ابرئ — **107**. 7. انّما nach • ايضا — **111**. 8. فى vor وجودها — **111**. 13. الجنين — **117**. 16. معرفته — خطابىّ passim statt خطبىّ

M. J. Müller.

كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال

تأليف القاضي الامام العالم المتفنّن ابى الوليد محمّد بن احمد بن رشد

قال الفقيه الاجلّ الاوحد العلامة الصدر الكبير القاضي الاعدل ابو الوليد محمّد بن احمد بن محمّد بن احمد بن احمد بن رشد رضى الله عنه ورحمه

امّا بعد حمد الله بجميع محامده والصلاة على محمّد عبده المطهّر المصطفى ورسوله فان الغرض من هذا القول ان نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ام محظور ام مأمور به امّا على جهة الندب واما على جهة الوجوب فنقول ان كان فعل الفلسفة ليس شيأ اكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع اعني من جهة ما هي مصنوعات فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها وانّه كلما كانت المعرفة بصنعتها اتمّ كانت المعرفة بالصانع اتمّ وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك فبيّن ان ما يدلّ عليه هذا الاسم إمّا واجب بالشرع وإمّا مندوب اليه فأمّا ان الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلّب معرفتها به فذلك بيّن في غير

ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله فاعتبروا يا أولى الابصار وهذا نصّ على وجوب استعمال القياس العقلىّ او العقلىّ والشرعىّ معًا ومثل قوله تعالى اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شى ٭ وهذا نصّ بالحث على النظر فى جميع الموجودات واعلم تعالى ان ممّن خصّه بهذا العلم وشرّفه ابرهيم عمّ فقال تعالى وكذلك نرى ابرهيم ملكوت السموات والارض الآية وقال تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السمآء كيف رفعت وقال الذين يتفكرون فى خلق السموات والارض الى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى كثرةً واذا تقرّر انّ الشرع قد اوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيا اكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس او بالقياس فواجب ان نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى وبيّن انّ هذا النحو من النظر الذى دعا اليه الشرع وحثّ عليه هو اتمّ انواع النظر باتمّ انواع القياس وهو المسمّى برهانًا واذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الافضل او الامر الضرورى لمن اراد ان يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان ان يتقدّم اوّلًا فيعلم انواع البراهين وشروطها وبما ذا يخالف القياس البرهانىّ القياس الجدلىّ والقياس الخطبىّ والقياس المغالطى وكان لا يمكن ذلك دون ان يتقدّم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق وكم انواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس وذلك لايمكن ايضا او يتقدم فيعرف قبل ذلك اجزآء القياس التى منها تقدمت اعنى المقدّمات وانواعها فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل امره بالنظر فى الموجودات ان يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الاشيا التى تتنزّل

من النظر منزلة الآلات من العمل فانّه كما ان الفقيه يستنبط من الامر بالتفقّه فى الاحكام وجوب معرفة المقايس الفقهيّة على انواعها وما منها قياس وما منها ليس بقياس كذلك يجب على العارف ان يستنبط من الامر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلىّ وانواعه بل هو احرى بذلك لانّه اذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار وجوب معرفة القياس الفقهىّ فبالحرىّ ان يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلىّ وليس لقائل ان يقول انّ هذا النوع من النظر فى القياس العقلىّ بدعة اذ لم يكن فى الصدر الاوّل فانّ النظر ايضاً فى القياس الفقهىّ وانواعه هو شىء استنبط بعد الصدر الاوّل وليس يرى انّه بدعة فكذلك يجب ان نعتقد فى النظر فى القياس العقلىّ ولهذا سبب ليس هذا موضع ذكره بل اكثر اصحاب هذه الملّة مثبتون القياس العقلى الّا طائفة من الحشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص واذا تقرّر انّه يجب بالشرع النظر فى القياس العقلىّ وانواعه كما يجب النظر فى القياس الفقهىّ فبيّن انّه إن كان لم يتقدّم احد ممّن قبلنا بفحص عن القياس العقلىّ وانواعه انّه يجب علينا ان نبتدئ بالفحص عنه وان يستعين فى ذلك المتأخّر بالمتقدّم حتى تكمل المعرفة به فانّه عسير او غير ممكن ان يقف واحد من الناس من تلقائه وابتدآء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك كما انّه عسير ان يستنبط واحد جميع ما يحتاج اليه من معرفة انواع القياس الفقهىّ بل معرفة القياس العقلىّ احرى بذلك وان كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبيّن انّه يجب علينا ان نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا فى ذلك وسوآء كان ذلك الغير مشاركاً لنا او غير مشارك فى الملّة فانّ الآلة التى تصح بها التزكية

ليس يعتبر فى صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملّة او غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحّة واعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الاشيآء من القدمآء قبل ملّة الاسلام واذا كان الامر هكذا وكان كلّ ما يحتاج اليه من النظر فى امر المقاييس العقليّة قد فحص عنه القدمآء اتمّ فحص فقد ينبغى انْ نضرب بايدينا الى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كلّه صوابا قبلناه منهم وانْ كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه فاذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التى بها نقدر على الاعتبار فى الموجودات ودلالة الصنعة فيها فان من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع فقد يجب ان نشرع فى الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذى استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانيّة وبيّن ايضا انّ هذا الغرض انّما يتمّ لنا فى الموجودات بتداول الفحص عنها واحدًا بعد واحد وان يستعين فى ذلك المتأخّر بالمتقدم على مثال ما عرض فى علوم التعاليم فانّه لو فرضنا صناعة الهندسة فى وقتنا هذا معدومة وكذلك صناعة علم الهيئة ورام انسان واحد من تلقآء نفسه ان يدرك مقادير الاجرام السماويّة واشكالها وابعاد بعضها عن بعض لما امكنه ذلك مثل ان يعرف قدر الشمس من الارض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان اذكى الناس طبعًا الّا بوحى او شىء يشبه الوحى بل لو قيل له ان الشمس اعظم من الارض بنحو مائة وخمسين ضعفا او ستّين لعدّ هذا القول جنونًا من قائله وهذا شىء قد قام عليه البرهان فى علم الهيئة قيامًا لا يشك فيه من هو من اصحاب ذلك العلم وامّا الذى احوج فى هذا الى التمثيل بصناعة التعاليم فهذه صنا عة

اصول الفقه و الفقه نفسه لم يكمل النظر فيها الآ فى زمن طويل ولو رام
انسان اليوم من تلقآء نفسه ان يقف على جميع الحجج التى استنبطها
النظّار من اهل المذاهب فى مسائل الخلاف التى وضعت المناظرة فيها بينهم
فى معظم بلاد الاسلام ما عدا المغرب لكان اهلا ان يضحك منه لكون ذلك
ممتنعا مع وجود ذلك مفروغا منه وهذا امر بيّن بنفسه ليس فى الصنا ئع
العلميّة فقط بل وفى العمليّة فانّه ليس منها صناعة يقدر ان ينشئها واحد
بعينه فكيف بصناعة الصنائع وهى الحكمة واذا كان هذا هكذا فقد يجب
علينا ان ألفينا لمن تقدّمنا من الامم السالفة نظراً فى الموجودات واعتبارا
لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ان ننظر فى الذى قالوه من ذ لك
وما اثبتوه فى كتبهم فما كان منها موافقًا للحقّ قبلناه منهم وسررنا به
وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه
وعذرناهم فقد تبيّن من هذا ان النظر فى كتب القدمآء واجب با لشرع
اذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثّنا الشرع عليه
وان من نهى عن النظر فيها من كان اهلا للنظر فيها وهو الذى جمع
امرين احدهما ذكآء الفطرة والثانى العدالة الشر عيّة والفضيلة الخلقيّة
فقد صدّ الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله وهو
باب النظر المودّى الى معر فته حقّ المعرفة وذلك غاية الجهل والبعد عن
الله تعالى وليس يلزم من انّه ان غوى غاو بالنظر فيها وزلّ زالّ إمّا من
قبل نقص فطرته وإمّا من قبل سوء ترتيب نظره فيها او من قبل غلبة
شهواته عليه او انّه لم يجد معلّما يرشده الى فهم ما فيها او من قبل
اجتماع هذه الاسباب فيه او اكثر من واحد منها ان تمنعها عن الذى

هو اهل للنظر فيها فان هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شيء لحقها بالعرض لا بالذات وليس يجب فيما كان نافعا بطبعا عه وذاته ان يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض ولذلك قال عليه السلام للذى امره بسقى العسل اخاه لاسهال كان فيه فتزيّد الا سهال به لمّا سقاه العسل وشكا ذلك اليه صدق الله وكذب بطن اخيك بل نقول انّ مثل من منع النظر فى كتب الحكمة من هو اهل لها من اجل ان قومًا من اراذل الناس قد يظنّ بهم انّهم ضلّوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان شرب المآء البارد العذب حتى مات لانّ قوماً شر قوا به فماتوا فان الموت عن المآء بالشرق امر عارض وعن العطش ذاتىّ وضرورىّ وهذا الذى عرض لهذه الصناعة هو شى عارض لسائر الصنائع فكم من فقيه كان الفقه سببًا لقلة تورّعه وخوضه فى الدنيا بل اكثر الفقها هكذا نجدهم وصناعتهم انّما تقتضى بالذات الفضيلة العمليّة فاذاً لا يبعد ان يعرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العمليّة ما عرض فى الصناعة التى تقتضى الفضيلة العلميّة واذا تقرّر هذا كلّه وكنّا نعتقد معشر المسلمين انّ شريعتنا هذه الالهيّة حق وانّها التى نبّهت على هذه السعادة ودعت اليها التى هى المعرفة بالله جلّ وعزّ وبمخلوقاته وانّ ذلك متقررّ عند كلّ مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلّته وطبيعته من التصديق وذلك انّ طباع الناس متفاضلة فى التصديق فمنهم من يصدّق بالبرهان ومنهم من يصدّق بالاقاويل الجدليّة تصد يق صاحب البرهان اذ ليس فى طباعه اكثر من ذلك ومنهم من يصدّق بالاقاويل الخطبيّة كتصديق صاحب البرهان بالاقاويل البرهانيّة وذلك انه لمّا كانت شريعتنا هذه الالهيّة قد

دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عمّ التصديق بها كلّ انسان الّا من
يجحدها عنا دًا بلسانه او لم تتقرّر عنده طرق الدعاء فيها الى اللّه
تعالى لاغفاله ذلك من نفسه ولذلك خُصّ عليه السلام بالبعث الى الاحمر
و الاسود اعنى لتضمّن شريعته طرق الدعآء الى اللّه تعالى وذلك صريح
فى قوله تعالى ٱدع الى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى
هى احسن ... واذا كانت هذه الشرايع حقًّا وداعية الى النظر المؤدّى الى
معرفة الحقّ فانّا معشر المسلمين نعلم على القطع انّه لا يؤدّى النظر
البرهانىّ الى مخالفة ما ورد به الشرع فانّ الحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوا فقه
ويشهد له واذا كان هذا هكذا فان ادّى النظر البرهانىّ الى نحو ما من
المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سُكت عنه فى الشرع
او عُرّف به فان كان ممّا سكت عنه فلا تعارض هناك وهو بمنزلة ما سكت
عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعىّ وان كانت الشر يعة
نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقًا لما ادّى اليه البرهان
فيه او مخالفًا فان كان موافقا فلا قول هناك وان كان مخالفًا طلب هناك
تأويله و معنى التاويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيّة الى الدلالة
المجاز يّة من غير ان يخلّ فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوّز من
تسمية الشى بشبيهه او سببه او لاحقه او مقارنه او غير ذلك من الاشياء
التى عودت فى تعريف اصناف الكلام المجازىّ واذا كان الفقيه يفعل هذا
فى كثير من الاحكام الشر عيّة فكم بالحرى ان يفعل ذلك صاحب العلم
بالبرهان فانّ الفقيه انّما عنده قياس ظنىّ والعارف عنده قياس يقينىّ
ونحن نقطع قطعًا انّ كلّ ما ادّى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع انّ

ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربيّ وهذه القضيّة لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول بل نقول انّه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما ادّى اليه البرهان الّا اذا اعتبر الشرع وتصفّحت سائر اجزائه وجد فى الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل او يقارب ان يشهد ولهذا المعنى اجمع المسلمون على انّه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلّها على ظاهرها ولا ان تخرج كلّها من ظاهرها بالتأويل واختلفوا فى المأوّل منها من غير المتأوّل فالاشعريون مثلاً يتأوّلون آية الاستوآء وحديث النزول والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره والسبب فى ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين مزائجهم فى التصديق والسبب فى ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين فى العلم على التأويل الجامع بينهما ٠٠ فالى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب منه ايات محكمة الى قوله والراسخون فى العلم فان قال قائل انّ فى الشرع اشيآء قد اجمع المسلمون على حملها على ظواهرها واشيآء على تأويلها واشيآء اختلفوا فيها فهل يجوز ان يودّى البرهان الى تأويل ما اجمعوا على ظاهره او ظاهر ما اجمعوا على تاويله قلنا اما لو ثبت الاجماع بطريق يقينىّ لم يصحّ وان كان الاجماع فيها ظنّيًا فقد يصحّ ولذلك قال ابو حامد وابو المعالى وغيرهما من ائمّة النظر انّه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع فى التأويل فى امثال هذه الاشيآء وقد يدلّك على ان الاجماع لا يتقرر فى النظريات بطريق يقينىّ كما يمكن ان يتقرر فى العمليّات انّه ليس يمكن

ان يتقرّر الاجماع فى مسئلة ما فى عصر ما الّا بان يكون ذلك العصر عندنا محصورا وان يكون جميع العلمآء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا اعنى معلومًا اشخاصُهم ومبلغ عددهم وان ينقل الينا فى المسئلة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر ويكون مع هذا كلّه قد صحّ عندنا انّ العلمآء الموجودين فى ذلك الزمان متّفقون على انّه ليس فى الشرع ظاهر وباطن وانّ العلم بكلّ مسئلة يجب الّا يكتم عن احد وان الناس طريقهم واحد فى علم الشريعة وامّا وكثير من الصدر الاوّل قد نقل عنهم انّهم كانوا يرون انّ للشرع ظاهرًا وباطنًا وانّه ليس يجب ان يعلم بالباطن من ليس من اهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخارىّ عن علىّ رضى الله عنه انّه قال حدّثوا الناس بما يعرفون اتريدون ان يكذّب الله ورسوله ومثل ما روى من ذلك عن جماعة من السلف فكيف يمكن ان يتصوّر اجماع منقول الينا عن مسئلة من المسائل النظريّة ونحن نعلم قطعا انّه لا يخلو عصر من الاعصار من علمآء يرون انّ فى الشرع اشيآء لا ينبغى ان يعلم بحقيقتها جميع الناس وذلك بخلاف ما عرض فى العمليّات فانّ الناس كلّهم يرون افشآءها لجميع الناس على السوآء ويكتفى حصول الاجماع فيها بان تنتشر المسئلة فلا ينقل الينا فيها خلاف فانّ هذا كلف فى حصول الاجماع فى العمليّات بخلاف الامر فى العلميّات فان قلت واذا لم يجب التكفير بخرق الاجماع فى التأويل اذ لا يتصوّر فى ذلك اجماع فما تقول فى الفلاسفة من اهل الاسلام كابى نصر وابن سينا فانّ ابا حامد قد قطع بتكفيرهما فى كتابه المعروف بالتهافت فى ثلاث مسائل فى القول بقدم العالم وبانّه تعالى لا يعلم الجزئيّات تعالى عن ذلك وفى

تأويل ما جاء فى حشر الاجساد واحوال المعاد قلنا الظاهر من قوله فى ذلك انّه ليس تكفيره ايّاهما فى ذلك قطعا اذ قد صرّح فى كتاب التفرقة انّ التكفير بخرق الاجماع فيه احتمال وقد تبيّن من قولنا انّه ليس يمكن ان يتقرّر اجماع فى امثال هذه المسائل لما روى عن كثير من السلف الاول فضلا عن غيرهم انّ هاهنا تأويلات لا يجب ان يفصح بها الّا لمن هو من اهل التأويل وهم الرا سخون فى العلم لانّ الاختيار عند نا هو الوقوف على قوله تعالى والراسخون فى العلم لانّه اذا لم يكن اهل العلم يعلمون التاويل لم تكن عندهم مزيّة تصديق توجب لهم من الايمان به ما لا يوجد عند غير اهل العلم وقد وصفهم الله بانّهم المؤمنون به و هذا انّما يحمل على الايمان الذى يكون من قبل البرهان و هذا لا يكون الّا مع العلم بالتأويل فان غير اهل العلم من المؤمنين هم اهل الايمان بها لا من قبل البرهان فان كان هذا الايمان الذى وصف الله به العلمآء خاصًّا بهم فيجب ان يكون بالبرهان واذا كان بالبرهان فلا يكون الا مع علم التاويل لانّ الله عزّ وجلّ قد اخبر انّ لها تأويلًا هو الحقيقة والبرهان لا يكون الّا على الحقيقة واذا كان ذلك كذلك فلا يمكن ان يتقرّر فى التأويلات التى خصّ الله العلمآء بها اجماع مستفيض وهذا بيّن بنفسه عند من انصف والى هذا كله فقد نرى انّ ابا حامد قد غلط على الحكمآء المشّآئين فيما نسب اليهم من انّهم يقولون انّه تقدّس وتعالى لا يعلم الجزئيّات اصلاً بل يرون انّه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها وذلك انّ علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغيّر بتغيّره وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا فانّه علّة للمعلوم الذى هو الموجود فمن شبّه

العلمين احدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصّها واحدة وذلك غاية الجهل فاسم العلم اذا قيل على العلم المحدث و القديم فهو مقول باشتراك الاسم المحض كما يقال كثير من الاسمآء على المتقابلات مثل الجلل المقول على العظيم والصغير والصريم المقول على الضوء والظلمة ولهذا ليس هاهنا حدّ يشمل العلمين جميعاً كما توهّمه المتكلّمون من اهل زماننا وقد افردنا فى هذه المسئلة قولاً حركنا اليه بعض اصحابنا وكيف يتوهّم على المشّائين انّهم يقولون انّه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيّات وهم يرون انّ الرويا الصادقة تتضمّن الانذارات بالجزئيّات الحادثة فى الزمان المستقبل وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان فى النوم من قبل العلم الازلىّ المدبّر للكلّ والمستولى عليه وليس يرون انّه لا يعلم الجزئيّات فقط على النحو الذى نعلمه نحن بل ولا الكلّيّات فان الكلّيّات المعلومة عندنا معلولة ايضًا عن طبيعة الموجود والامر فى ذلك العلم بالعكس ولذلك ما قد ادىّ اليه البرهان انّ ذلك العلم منزّه عن ان يوصف بكلّىّ او بجزئىّ فلا معنى للاختلاف فى هذه المسئلة اعنى فى تكفيرهم او لا تكفيرهم وامّا مسئلة قِدم العالم او حدوثه فان الاختلاف فيها عندى بين المتكلمين من الاشعريّة وبين الحكمآء المتقدّمين يكاد ان يكون راجعًا للاختلاف فى التسمية وبخاصّة عند بعض القدمآء وذلك انهم اتّفقوا على انّ هاهنا ثلاثة اصناف من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين فاتفقوا فى تسمية الطرفين واختلفوا فى الواسطة فامّا الطرف الواحد فهو موجود وجد من شىء غيره و عن شىء اعنى عن سبب فاعل و من مادّة و الزمان متقدّم عليه اعنى على وجوده وهذه هى حال الاجسام التى يدرك تكوّنها

بالحسّ مثل تكوّن الماء والهوآء والارض والحيوان والنبات وغير ذلك فهذا الصنف من الموجودات اتّفق الجميع من القدمآء والاشعريّين على تسميتها محدثة واما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شى ولا عن شى ولا تقدّمه زمان وهذا ايضا اتّفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذى هو فاعل الكلّ وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره ... وامّا الصنف من الموجود الذى بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شى ولا تقدّمه زمان ولاكنّه موجود عن شى اعنى عن فاعل وهذا هو العالم باسره والكلّ منهم متّفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فان المتكلّمين يسلّمون انّ الزمان غير متقدم عليه او يلزمهم ذلك اذ الزمان عندهم شىء مقارن للحركات والاجسام وهم ايضا متّفقون مع القدمآء على انّ الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل وانّما يختلفون فى الزمان الماضى والوجود الماضى فالمتكلّمون يرون انّه متناه و هذا هو مذهب افلاطون وشيعته وارسطو وفرقته يرون انّه غير متناه كالحال فى المستقبل فهذا الوجود الآخر الامر فيه بيّن انّه قد اخذ شبها من الوجود الكائن الحقيقىّ و من الوجود القديم فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سمّاه قديمًا ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سمّاه محدثا وهو فى الحقيقة ليس محدثًا حقيقيًّا ولا قديمًا حقيقيًّا فان المحدث الحقيقىّ فاسد ضرورة والقديم الحقيقىّ ليس له علّة ومنهم من سمّاه محدثًا ازليّاً وهو افلاطون وشيعته لكون الزمان متناه عندهم من الماضى فالمذاهب فى العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر فانّ الآرآء

شانها هذا يجب ان تكون فى الغاية من التباعد اعنى ان تكون متقابلة
كما ظنّ المتكلّمون فى هذه المسئلة اعنى انّ اسم القدم والحدوث فى العالم
باسره هو من المتقابلة و قد تبيّن من قولنا انّ الامر ليس كذلك وهذا
كلّه مع انّ هذه الآرآء فى العالم ليست على ظاهر الشرع فانّ ظاهر الشرع
اذا تصفّح ظهر من الآيات الواردة فى الانبآء عن ايجاد العالم ان صورته
محدثة بالحقيقة وانّ نفس الوجود .والزمان مستمرّ من الطرفين اعنى غير
منقطع وذلك انّ قوله تعالى وهو الذى خلق السموات والارض فى ستّة ايام
وكان عرشه على الماء يقتضى بظاهره انّ وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش
والماء وزماناً قبل هذا الزمان اعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد
حركة الفلك وقوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات يقتضى ايضا
بظاهره انّ وجوداً ثانيا بعد هذا الوجود وقوله تعالى ثم استوى الى السمآء
وهى دخان يقتضى بظاهره ان السموات خلقت من شىء والمتكلّمون
ليسوا فى قولهم ايضا فى العالم على ظاهر الشرع بل متأولون فانّه ليس فى
الشرع انّ اللّه كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصًّا
ابداً فكيف يتصوّر فى تأويل المتكلّمين فى هذه الآيات ان الاجماع انعقد
عليه والظاهر الذى قلناه من الشرع فى وجود العالم قد قال به فرقة من
الحكمآء ويشبه المختلفون فى هذه المسائل العويصة إمّا مصيبون مأجورون
وإمّا مخطئون معذورون فانّ التصديق بالشى من قبل الدليل القائم فى
النفس هو شىء اضطرارىّ لا اختيارىّ اعنى انه ليس لنا ان لا نصدّق او
نصدّق كما لنا ان نقوم او لا نقوم واذا كان من شرط التكليف الاختيار
فالمصدّق بالخطا من قبل شبهة عرضت له اذا كان من اهل العلم معذور

ولذلك قال عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ
فله اجر وايّ حاكم اعظم من الذى يحكم على الوجود بانّه كذا او ليس
بكذا وهولآء الحكّام هم العلما الذين خصّهم الله بالتاويل و هذا الخطأ
المصفوح عنه فى الشرع انّما هو الخطأ الذى يقع من العلمآء اذا نظروا فى
الاشيآء العويصة التى كلّفهم الشرع النظر فيها وامّا الخطأ الذى يقع من
غير هذا الصنف من الناس فهو اثم محض وسوآء كان الخطأ فى الامور النظريّة
او العمليّة فكان الحاكم الجاهل بالسنّة اذا اخطأ فى الحكم لم يكن معذورًا
كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور
بل هو إمّا آثم وإمّا كافر واذا كان يشترط فى الحاكم فى الحلال والحرام ان
تجمع له اسباب الاجتهاد وهو معرفة الاصول ومعرفة الاستنباط من تلك
الاصول بالقياس فكم بالحرى ان يشترط ذلك فى الحاكم على الموجودات
اعنى ان يعرف الاوائل العقليّة ووجه الاستنباط منها وبالجملة فالخطأ فى
الشرع على ضربين إمّا خطأ يعذر فيه من هو من اهل النظر فى ذلك
الشىء الذى وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر اذا اخطأ فى صناعة
الطبّ والحاكم الماهر اذا اخطأ فى الحكم ولا يعذر فيه من ليس من اهل
ذلك الشان وإمّا خطأ ليس يعذر فيه احد من الناس بل ان وقع فى
مبادئ الشريعة فهو كفر وان وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة وهذا الخطأ
هو الخطأ الذى يكون فى الاشيآء التى تفضى جميع اصناف طرق الدلائل
الى معرفتها فتكون معرفة ذلك الشىء بهذه الجهة ممكنة للجميع وهذا مثل
الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوّات وبالسعادة الاخراويّة والشقآء الاخراوىّ
وذلك انّ هذه الاصول الثلاثة يؤدّى اليها اصناف الدلايل الثلاثة التى

لا يعرى احد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلّف معرفته اعنى الدلائل الخطبيّة والجدليّة والبرهانيّة فالجاحد لامثال هذه الاشيآء اذا كانت اصلًا من اصول الشرع كافر معاند بلسانه دون تلبـه او بغفلته عن التعرّض الى معرفة دليلها لانه ان كان من اهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان وان كان من اهل الجدل فبالجدل وان كان من اهل الموعظة فبالموعظة ولذلك قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الّا الله ويؤمنوا بى يريد باىّ طريق اتّفق لهم من طرق الايمان الثلاث واما الاشيآء التى لخفائها لا تعلم الّا بالبرهان فقد تلطّف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم الى البرهان إمّا من قبل فطرهم وإمّا من قبل عادتهم وإمّا من قبل عدمهم اسبابَ التعلّم بان ضرب لهم امثالها واشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الامثال اذ كانت تلك الامثال يمكن ان يقع التصديق بها بالادلّة المشتركة للجميع اعنى الجدليّة والخطبيّة وهذا هو السبب فى ان انقسم الشرع الى ظاهر وباطن فان الظاهر هو تلك الامثال المضروبة لتلك المعانى والباطن هو تلك المعانى التى لا تنجلى الّا لاهل البرهان وهذه هى اصناف تلك الموجودات الاربعة او الخمسة التى ذكرها ابو حامد فى كتاب التفرقة واذا اتّفق كما قلنا ان نعلم الشىء بنفسه بالطرق الثلاث لم نحتج ان نضرب له امثالا وكان على ظاهره لا يتطرّق اليه تأويل وهذا النحو من الظاهر ان كان فى الاصول فالمتأوّل له كافر مثل من يعتقد انّه لا سعادة اخراويّة ههنا ولا شقاء وانّه انّما قصد بهذا القول ان يسلم الناس بعضهم من بعض فى ابدانهم وحواسّهم وانّها حيلة وانّه لا غاية للانسان الّا وجوده المحسوس فقط واذا تقرّر هذا

فقد ظهر لك من قولنا انّ هاهنا ظاهرًا من الشرع لا يجوز تأويله فان كان تأويله فى المبادئ فهو كفر وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة وهنا ايضا ظاهر يجب على اهل البرهان تأويله وحملهم ايّاه على ظاهره كفر وتأويل غير اهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر فى حقّهم او بدعة ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ولذلك قال عليه السلام فى السوداء اذا اخبرته ان الله فى السماء اعتقها فانّها مؤمنة اذ كانت ليست من اهل البرهان والسبب فى ذلك انّ الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الّا من قبل التخيّل اعنى انّه لا يصدّقون بالشىء الّا من جهة ما يتخيّلونه يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبًا الى شىء متخيل ويدخل ايضا على من لا يفهم من هذه النسبة الّا المكان وهم الذين شدوا على رتبة الصنف الاول قليلًا فى النظر اعتقاد الجسميّة ولذلك كان الجواب لهولاء فى امثال هذه انّها من المتشابهة وان الوقف فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الّا الله واهل البرهان مع انّهم مجمعون فى هذا الصنف انّه من المأوّل فقد يختلفون فى تأويله وذلك بحسب مرتبة كـل واحد من معرفة البرهان وهاهنا صنف ثالث من الشرع متردّد بين هذين الصنفين يقع فيه شكّ فيلحقه قوم ممّن يتعاطى النظر بالظاهر الذى لا يجوز تاويله ويلحقه آخرون بالباطن الذى لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه والمخطئ فى هذا معذور اعنى من العلماء فان قيل فاذا تبينّ انّ الشرع فى هذا على ثلاث مراتب فمن اىّ هذه المراتب الثلاث هو عندكم ما جاء فى صفات المعاد واحواله فنقول ان هذه المسئلة الامر فيها بيّن انها من الصنف المختلف فيه وذلك انّا نرى

قومًا ينسبون انفسهم الى البرهان يقولون انّ الواجب حملها على ظاهرها اذ كان ليس هاهنا برهان يؤدّى الى استحالة الظاهر فيها وهذه طريقة الاشعريّة وقوم آخر ممّن يتعاطى البرهان يتأوّلونها وهولاء يختلفون فى تأويلها اختلافًا كثيرًا وفى هذا الصنف هو ابو حامد معدود وكثير من المتصوّفة ومنهم من يجمع فيها التأويلين كما يفعل ذلك ابو حامد فى بعض كتبه ويشبه ان يكون المخطئ فى هذه المسئلة من العلماء معذورًا والمصيب مشكورًا او ماجورًا وذلك اذا اعترف بالوجود وتاوّل فيها نحوًا من انحاء التاويل اعنى فى صفة المعاد ولا فى وجوده اذا كان التأويل لا يؤدّى الى نفى الوجود وانّما كان جحد الوجود فى هذه كفرًا لانّه فى اصل من اصول الشريعة وهو ممّا يقع التصديق به فى الطرق الثلاث المشتركة للاحمر والاسود وامّا من كان من غير اهل العلم فالواجب حملها على الظاهر وتأويلها فى حقّه كفر لانّه يؤدّى الى الكفر ولذلك ما نرى انّ من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتاويل فى حقّه كفر لانّه يؤدّى الى الكفر فمن افشاه له من اهل التأويل فقد دعاه الى الكفر والداعى الى الكفر كافر ولهذا ما لا يجب ألّا تثبت التأويلات إلّا فى كتب البراهين لانّها اذا كانت فى كتب البراهين لم يصل اليها الّا من هو من اهل البرهان وامّا اذا ثبتت فى غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعريّة والخطبية او الجدليّة كما يصنعه ابو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة وان كان الرجل انما قصد خيرًا وذلك انّه رام ان يكثر اهل العلم بذلك ولكن كثر بذلك الفساد ليس بدون كثرة اهل العلم وتطرّق بذلك قوم الى ثلب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما ويشبه ان يكون هذا احد مقاصده

بكتبه والدليل على انّه رام بذلك تنبيه الفطر انّه لم يلزم مذهبًا من المذاهب فى كتبه بل هو مع الاشاعرة اشعرىّ ومع الصوفيّة صوفىّ ومع الفلاسفة فيلسوف وحتّى انّه كما قيل

يومًا يمانٍ اذا لاقيت ذا يمن وان لقيت معدّيًّا فعدنانِ

والذى يجب على ائمة المسلمين ان ينهوا عن كتبه التى تتضمّن العلم الّا من كان من اهل العلم كما يجب لهم ان ينهوا عن كتب البرهان من ليس اهلا لها وان كان الضرر الداخل على الناس من كتب البراهين اخفّ لانّه لا يقف على كتب البرهان فى الاكثر الّا اهل الفطر الفائقة وانّما يوتى هذا الصنف من عدم الفضيلة العلمية والقراءة على غير ترتيب واخذها من غير معلّم ولاكن سعيها بالجملة صادّ لما دعا اليه الشرع لانّه ظلم لافضل اصناف الناس وافضل اصناف الموجودات اذ كان العدل فى افضل اصناف الموجودات ان يعرفها على كنهها من كان معدًّا لمعرفتها على كنهها وهم افضل اصناف الناس فانّه على قدر عظم الموجود يعظم الجور فى حقه الذى هو الجهل به ولذلك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فهذا ما رأينا ان نثبته فى هذا الجنس من النظر اعنى التكلّم بين الشريعة والحكمة واحكام التاويل فى الشريعة ولولا شهرة ذلك عند الناس وشهرة هذه المسائل التى ذكرناها لما استخرنا ان نكتب فى ذلك حرفًا ولا ان نعتذر فى ذلك لاهل التأويل بعذر لان شان هذه المسائل ان‌تذكر فى كتب البرهان والله الهادى والموفّق للصواب .·. وينبغى ان تعلم انّ مقصود الشرع انما هو تعليم العلم الحقّ والعمل الحقّ والعلم الحقّ هو معرفة الله تعالى وساير الموجودات على ما هى عليه وبخاصّة الشريعة منها ومعرفة السعادة

الاخراويّة والشقاء الاخراوىّ والعمل الحقّ هو امتثال الافعال التى تفيد السعادة وتجنّب الافعال التى تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الافعال هو الذى يسمّى العلم العملى وهذه تنقسم قسمين احدهما افعال ظاهرة بدنيّة والعلم بهذه هو الذى يسمّى الفقه والقسم الثانى افعال نفسانيّة مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الاخلاق التى دعا اليها الشرع او نهى عنها والعلم بهذه هو الذى يسمّى الزهد وعلوم الآخرة والى هذا نحا ابو حامد فى كتابه ولما كان الناس قد اضربوا عن هذا الجنس وخاضوا فى الجنس الثانى وكان هذا الجنس املك بالتقوى التى سبب السعادة سمّى كتابه احياء علوم الدين وقد خرجنا عمّا كنّا بسبيله فنرجع فنقول لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحقّ والعمل الحقّ وكان التعليم صنفين تصوّرًا وتصديقًا كما بيّن ذلك اهل العلم بالكلام وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاث البرهانيّة والجدليّة والخطبية وطرق التصوّر اثنتين امّا الشى نفسه وامّا مثاله وكان الناس كلّهم ليس فى طباعهم ان يقبلوا البراهين ولا الاقاويل الجدليّة فضلا عن البرهانيّة مع ما فى تعليم الاقاويل البرهانيّة من العسر والحاجة فى ذلك الى طول الزمان لمن هو اهل لتعلّمها وكان الشرع انّما هو مقصوده تعليم الجميع وجب ان يكون الشرع يشتمل على جميع انحاء طرق التصديق وانحاء طرق التصوّر ولمّا كانت طرق التصديق منها ما هى عامّة لاكثر الناس اعنى وقوع التصديق من قبلها وهى الخطبيّة والجدليّة والخطبيّة اعمّ من الجدليّة ومنها ما هى خاصّة ولاقلّ الناس وهى البرهانيّة وكان الشرع مقصوده الاوّل العناية بالاكثر من غير اغفال لتنبيه الخواصّ كانت اكثر الطرّق المصرّح بها فى الشريعة هى الطرق المشتركة

للاكثر فى وقوع التصوّر والتصديق وهذه الطرق هى فى الشريعة على اربعة اصناف احدها ان تكون مع انّها مشتركة خاصّة فى الامرين جميعا اعنى ان تكون فى التصوّر والتصديق يقينيّة مع انّها خطبيّة او جدليّة وهذه المقايس هى المقايس التى عرض لمقدّماتها مع كونها مشهورة او مظنونة ان تكون يقينيّة وعرض لنتائجها ان اخذت انفسها دون مثالاتها وهذا الصنف من الاقاويل الشرعيّة ليس له تاويل والجاحد له او المتأوّل كافر والصنف الثانى ان تكون المقدّمات مع كونها مشهورة او مظنونة يقينيّة وتكون النتائج مثالات للامور التى قصد انتاجها وهذا يتطرّق اليه التأويل اعنى لنتائجه والثالث عكس هذا وهو ان تكون النتائج هى الامور التى قصد انتاجها نفسها وتكون المقدّمات مشهورة او مظنونة من غير ان يعرض لها ان تكون يقينية وهذا ايضا لا يتطرق اليه تاويل اعنى لنتا ئجه وقد يتطرّق لمقدّماته والرابع ان يكون مقدّماته مشهورة او مظنونة من غير ان يعرض لها ان تكون يقينيّة وتكون نتائجه مثالات لما قصد انتاجه وهذه فرض الخواصّ فيها التأويل وفرض الجمهور امرارها على ظاهرهــــا وبالجملة فكلّ ما يتطرّق اليه من هذه تأويل لا يدرك الّا بالبرهان ففرض الخواصّ فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها فى الوجهين جميعا اعنى فى التصوّر والتصديق اذ كان ليس فى طباعهم اكثر من ذلك وقد يعرض للنظّار فى الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض فى التصديق اعنى اذا كان دليل التأويل اتمّ اقناعا من دليل الظاهر وامثال هذه التأويلات هى جمهوريّة ويمكن ان يكون فرض من بلغت قواهم النظريّة الى القوّة الجدليّة وفى هذا الجنس يدخل

بعض تأويلات الاشعريّة والمعتزلة وان كانت المعتزلة فى الاكثر اوثق اقوالاً
وامّا الجمهور الذين لا يقدرون على اكثر من الاقاويل الخطبيّة ففرضهم
امرارها على ظاهرها ولا يجوز ان يعلموا ذلك التأويل اصلا فاذًا الناس على
ثلاثة اصناف صنف ليس هو من اهل التأويل اصلاً وهم الخطبيّون الذين هم
الجمهور الغالب وذلك انّه ليس يوجد احد سليم العقل يعرى من هذا
النوع من التصديق وصنف هو من اهل التاويل الجدلىّ وهؤلاء هم الجدليّون
بالطبع فقط او بالطبع والعادة وصنف هو من اهل التاويل اليقينىّ وهؤلاء
هم البرهانيّون بالطبع والصناعة اعنى صناعة الحكمة وهذا التاويل ليس
ينبغى ان يصرّح به لاهل الجدل فضلاً عن الجمهور ومتى صرّح بشى من
هذه التأويلات لمن هو من غير اهلها وبخاصّة التأويلات البرهانيّة لبعدها
عن المعارف المشتركة افضى ذلك بالمصرَّح له والمصرِّح الى الكفر والسبب
فى ذلك انّ مقصوده ابطال الظاهر واثبات المؤوّل فاذا ابطل الظاهر عند
من هو من اهل الظاهر ولم يثبت المؤوّل عنده ادّاه ذلك الى الكفر ان كان
فى اصول الشريعة فالتأويلات ليس ينبغى ان يصرّح بها للجمهور ولا تثبت
فى الكتب الخطبيّة او الجدليّة اعنى الكتب التى الاقاويل الموضوعة فيها من
هذين الجنسين كما صنع ذلك ابو حامد ولهذا يجب ان يصرّح ويقال فى
الظاهر الذى الاشكال فى كونه ظاهرًا بنفسه للجميع وكون معرفة تأويله غير
ممكن فيهم انّه متشابه لا يعلمه الّا الله وان الوقف يجب هنا فى قوله
عزّوجلّ وما يعلم تأويله الّا الله وبمثل هذا يأتى الجواب فى السؤال عن
الامور الغامضة التى لا سبيل للجمهور الى فهمها مثل قوله تعالى ويسألونك
عن الروح قل الروح من امر ربّى وما اوتيتم من العلم الّا قليلا وامّا

المصرّح بهذه التأويلات لغير اهلها فكافر لمكان دعائه للناس الى الكفر وهو ضدّ دعوى الشارع وبخاصّة متى كانت تاويلات فاسدة فى اصول الشريعة كما عرض ذلك لقوم من اهل زماننا فانا قد شهدنا منهم اقوامًا ظنّوا انّهم تفلسفوا وانّهم قد ادركوا بحكمتهم العجيبة اشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه اعنى لا تقبل تأويلاً وانّ الواجب هو التصريح بهذه الاشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سببًا لهلاك الجمهور وهلاكهم فى الدنيا والآخرة ومثال مقصد هولاء مع مقصد الشارع مثال من قصد الى طبيب ماهر قصد حفظ صحّة جميع الناس وازالة الامراض عنهم بان وضع لهم اقاويل مشتركة التصديق فى وجوب استعمال الاشياء التى تحفظ صحّتهم وتزيل امراضهم وتجنّب اضدادها اذ لم يمكنه فيهم ان يصيّر جميعهم اطبّاء لان الذى يعلم الاشياء الحافظة للصحّة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانيّة هو الطبيب فتصدّى هذا الى الناس وقال لهم انّ هذه الطرق التى وضع لكم هذا الطبيب ليست بحقّ وشرع فى ابطالها حتى بطلت عندهم او قال انّ لها تأويلات فلم يفهموها ولا وقع لهم من قبلها تصديق فى العمل افترى الناس الذين حالهم هذه الحال يفعلون شيا من الاشياء النافعة فى الصحّة وازالة المرض او يقدر هذا المصرّح لهم بابطال ما كانوا يعتقدون فيها ان يستعملها معهم اعنى حفظ الصحّة لا بل ما يقدر هو على استعمالها معهم ولا هم يستعملونها فيشملهم الهلاك هذا ان صرّح لهم بتأويلات صحيحة فى تلك الاشياء لكونهم لا يفهمون ذلك التأويل فضلاً ان صرّح لهم بتأويلات فاسدة لانّهم يؤول بهم الامر ان لا يروا ان هاهنا صحّة يجب ان تحفظ ولا مرضًا يجب ان يزال فضلًا عن

ان يروا ان هاهنا اشياء تحفظ الصحّة وتزيل المرض وهذه هى حال من يصرّح بالتأويل للجمهور ولمن ليس هو باهل له مع الشرع ولذلك هو مفسد له وصادّ عنه والصادّ عن الشرع كافر وانّما كان هذا التمثيل يقينيّا وليس بشعرىّ كما لقائل ان يقول لانّه صحيح التناسب وذلك ان نسبة الطبيب الى صحّة الابدان نسبة الشارع الى صحّة الانفس اعنى انّ الطبيب هو الذى يطلب ان يحفظ صحّة الابدان اذا وجدت ويستردّها اذا عدمت والشارع هو الذى يبتغى هذا فى صحّة الانفس وهذه الصحّة هى المسمّاة تقوى وقد صرّح الكتاب العزيز بطلبها بالافعال الشرعيّة فى غير ما آية فقال تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلّكم تتّقون وقال تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولاكن يناله التقوى منكم وقال انّ الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر الى غير ذلك من الآيات التى تضمّنها الكتاب العزيز من هذا المعنى فالشارع انّما يطلب بالعلم الشرعىّ او العمل الشرعىّ هذه الصحّة وهذه الصحّة هى التى تترتّب عليها السعادة الاخراويّة وعلى ضدّها الشقاء الاخراوىّ فقد تبيّن لك من هذا انّه ليس يجب ان تثبت التأويلات الصحيحة فى الكتب الجمهوريّة فضلًا عن الفاسدة والتأويل الصحيح هى الامانة التى حملها الانسان فابى ان يحملها واشفق منها جميع الموجودات اعنى المذكورة فى قوله تعالى انّا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال الآية ومن قبل التأويلات والظنّ بانّها يجب ان يصرّح بها فى الشرع نشأت فرق الاسلام حتى كفر بعضهم بعضًا وبدّع بعضهم بعضًا وبخاصّة الفاسدة منها فاوّلت المعتزلة آيات كثيرة واحاديث كثيرة وصرّحوا بتأويلهم للجمهور وكذلك فعلت الاشعريّة وان كانوا اقلّ

تأويلًا فاوقعوا الناس من قبل ذلك فى شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرّقوا الناس كل التفريق وزائدًا الى هذا كلّه انّ طرقهم التى سلكوها فى اثبات تاويلاتهم ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواصّ لكونها اذا تؤمّلت ناقصة عن شرائط البرهان وذلك يقف عليه بادنى تأمّل من عرف شرائط البرهان بل كثير من الاصول التى بنت عليها الاشعريّة معارفها هـــى سوفسطائيّة فانّها تجحد كثيرًا من الضروريّات مثل ثبوت الاعراض وتأثير الاشياء بعضها فى بعض ووجود الاسباب الضروريّة للمسبّبات والصور الجوهريّة والوسائط ولقد تعدّى نظّارهم فى هذا المعنى على المسلمين انّ فرقة من الاشعريّة كفّرت من ليس يعرف وجود البارى بالطرق التى وضعوها لمعرفته فى كتبهم وهم الكافرون والضالّون بالحقيقة ومن هنا اختلفوا فقال قوم اوّل الواجبات النظر وقال قوم الايمان اعنى من قبل انّهم لم يعرفوا اىّ الطرق هى الطرق المشتركة للجميع التى دعا الشرع من ابوابها جميع الناس وظنّوا ان ذلك طريق واحد فاخطئوا مقصد الشارع وضلّو واضلّوا فان قيل فاذا لم تكن هذه الطرق التى سلكها الاشعريّة ولا غيرهم من اهل النظر هى الطرق المشتركة الى قصد الشارع لتعليم الجمهور بها وهى التى لا يمكن تعليمهم بغيرها فاىّ الطرق هى هذه الطرق فى شريعتنا هذه قلنا هى الطرق التى ثبتت فى الكتاب العزيز فقط فانّ الكتاب العزيز اذا تؤمّــل وجدت فيه الطرق الثلاث الموجودة لجميع الناس والطرق المشتركة لتعليم اكثر الناس والخاصّة واذا تؤمّل الامر فيها ظهر انه ليس يلفى طرق مشتركة لتعليم الجمهور افضل من الطرق المذكورة فيه فمن حرّفها بتأويل لا يكون ظاهرًا بنفسه او اظهر منها للجميع وذلك شى غير موجود فقد ابطــل

حكمتها وابطل فعلها المقصود فى افادة السعادة الانسانيّة وذلك ظاهر جدّا
من حال الصدر الاوّل وحال من اتى بعدهم فانّ الصدر الاوّل انّما صار الى
الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الاقاويل دون تأويلات فيها ومن
كان منهم وقف على تأويل لم ير ان يصرّح به وامّا من اتى بعدهم فانّهم
لمّا استعملوا التاويل قلّ تقواهم وكثر اختلافهم وارتفعت محبّتهم وتفرّقوا فرقًا
فيجب على من اراد ان يرفع هذه البدعة عن الشريعة ان يعمد الى الكتاب
العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة فى شى شى ممّا كلّفنا اعتقاده
ويجتهد فى نظره الى ظاهرها ما امكنه من غير ان يتأوّل من ذلك شيا
الّا اذا كان التأويل ظاهرًا بنفسه اعنى ظهورًا مشتركًا للجميع فان الاقاويل
الموضوعة فى الشرع لتعليم الناس اذا تؤمّلت يشبه ان يبلغ من نصرتها
الى حدّ لا يخرج عن ظاهر ما هو منها ليس على ظاهره الّا من كان من
اهل البرهان وهذه الخاصّة ليست توجد لغيرها من الاقاويل فاذًا الاقاويل
الشرعيّة المصرّح بها فى الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواصّ دلّت على
الاعجاز احداها انّه لا يوجد اتمّ اقناعًا وتصديقًا للجميع منها والثانية انّها
تقبل النصرة بطبعها الى ان تنتهى الى حدّ لا يقف على التأويل فيها ان
كانت ممّا فيها تأويل الّا اهل البرهان والثالثة انّها تنضمّن التنبيه لاهل
الحقّ على التأويل الحقّ وهذا ليس يوجد لا فى مذاهب الاشعريّة ولا فى
مذاهب المعتزلة اعنى انّ تأويلاتهم لا تقبل النصرة ولا تتضمنّ التنبيه
على الحقّ ولا هى حقّ ولهذا كثرت البدع وبودّنا لو تفرّغنا لهذا المقصد
وقدرنا عليه وان انسأ الله فى العمر فسنثبت فيه قدر ما يسّر لنا منه
فعسى ان يكون ذلك مبدأ لمن ياتى بعد فانّ النفس من ما تخلّل هذه

الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرّفة فى غاية الحزن والتألّم وبخاصّة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة فانّ الاذاية من الصديق هى اشدّ من الاذاية من العدو اعنى انّ الحكمة هى صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة فالاذاية ممن ينسب اليها اشدّ الاذاية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع المتحابّتان بالجوهر والغريزة وقد اذاها ايضا كثير من الاصدقاء الجهال ممّن ينسبون انفسهم اليها وهى الفرق الموجودة فيها والله يسدّد الكلّ ويوفّق الجميع لمحبّته ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضله ورحمته وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهالات والمسالك المضلّات بهذا الامر الغالب وطرق به الى كثير من الخيرات وبخاصّة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا فى معرفة الحق وذلك انّه دعا الجمهور من معرفة الله الى طريق وسط ارتفع عن حضيض المقلّدين وانحطّ عن تشغيب المتكلّمين ونبّه الخواصّ على وجوب النظر التامّ فى اصل الشريعة

كمل

كتاب الكشف عن مناهج الادلّة فى عقائد الملّة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيغة والبدع المضلّة تصنيف الشيخ العلّامة ابى الوليد بن رشد

قال الشيخ الخ ابو الوليد محمّد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد وبعد حمد الله الذى اختصّ من يشاء بحكمته ووفّقهم لفهم شريعته واتّباع سنّته واطلع من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيّه الى خلقه على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من اهل ملّته وتحريف المبطلين من امّته وانكشف لهم ان من التاويل ما لم ياذن الله ورسوله به وصلواته التامّة على امين وحيه وخاتم رسله وعلى آله واسرته فانّه لمّا كنّا قد بيّنّا قبل هذا فى قول افردناه مطابقة الحكمة للشرع وامر الشريعة بها وقلنا هناك انّ الشريعة قسمان ظاهر ومؤوّل وانّ الظاهر منها فرض الجمهور وان المؤوّل هو فرض العلماء وامّا الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله وانّه لا يحلّ للعلماء ان يفصحوا بتأويله للجمهور كما قال علىّ رضى الله عنه حدّثوا الناس بما يفهمون اتريدون ان يكذّب الله ورسوله فقد رأيت ان افحص فى هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التى قصد الشرع حمل الجمهور عليها ونتحرّى فى ذلك كلّه مقصد الشارع صلعم بحسب الجهد والاستطاعة فانّ الناس قد اضطربوا فى هذا المعنى كلّ الاضطراب فى هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالّة واصناف مختلفة كلّ واحد منهم يرى انّه على الشريعة الاولى وانّ من خالفه امّا مبتدع وامّا كافر

مستباح الدم والمال وهذا كلّه عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة واشهر هذه الطوائف فى زماننا هذا اربعة الطائفة التى تسمّى بالاشعريّة وهم الذين يرى اكثر الناس اليوم انّهم اهل السنّة والتى تسمّى بالمعتزلة والطائفة التى تسمّى بالباطنيّة والطائفة التى تسمّى بالحشويّة وكلّ هذه الطوائف قد اعتقدت فى اللـه اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرًا من الفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا انها الشريعة الاولى التى قصد بالحمل عليها جميع الناس وانّ من زاغ عنها فهو اما كافر واما مبتدع واذا تؤمّلت جميعها وتؤمّل مقصد الشرع ظهر انّ جلّها اقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة وانا اذكر من ذلك ما يجرى مجرى العقائد الواجبة فى الشرع التى لا يتمّ الايمان الّا بها واتحرّى فى ذلك كلّه مقصد الشارع صلعم دون ما جعل اصلا فى الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذى ليس بصحيح وابتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع ان يعتقده الجمهور فى اللـه تبارك وتعالى والطرق التى سلك بهم فى ذلك وذلك فى الكتاب العزيز ونبدئ من ذلك بمعرفة الطريق التى تفضى الى وجود الصانع اذ كانت اوّل معرفة يجب ان يعرفها المكلّف وقبل ذلك فينبغى ان نذكر آرآء تلك الفرق المشهورة فى ذلك فنقول امّا الفرقة التى تدعى بالحشويّة فانّهم قالوا ان طريق معرفة وجود اللـه تعالى هو السمع لا العقل اعنى انّ الايمان بوجوده الذى كلّف الناس التصديق به يكفى فيه ان يتلقّى من صاحب الشرع ويؤمن به ايمانًا كما يتلقّى منه احوال المعاد وغير ذلك ممّا لا مدخل فيه للعقل وهذه الفرقة الضالّة الظاهر من امرها انّها مقصّرة عن مقصود الشرع فى

الطريق التى نصبها للجميع مفضية الى معرفة وجود الله تعالى ودعاهم من قبلها الى الاقرار به وذلك انّه يظهر من غير ما آية من كتاب الله انّه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود البارئ بادلّة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تبارك وتعالى يا ايّها الناس اعبدوا ربّكم الذى خلقكم والذين من قبلكم الآية ومثل قوله تعالى افى الله شكّ فاطر السموات الى غير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى وليس لقائل ان يقول انّه لو كان ذلك واجبًا على كلّ من آمن بالله اعنى لا يصحّ ايمانه الّا من قبل وقوعه عن هذه الادلّة لكان النبى صلعم لا يدعو احدا الى الاسلام الّا عرض عليه هذه الادلّة فان العرب كلّها تعترف بوجود البارئ سبحانه ولذلك قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولنّ الله ولا يمتنع ان يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة الى ان لا يفهم شيا من الادلّة الشرعيّة التى نصبها صلعم للجمهور وهذا فهو اقلّ الوجود فاذا وجد ففرضه الايمان بالله من جهة السماع فهذه حال الحشويّة مع ظاهر الشرع واما الاشعريّة فانّهم رأوا انّ التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون الّا بالعقل لاكن سلكوا فى ذلك طرقاً ليست هى الطرق الشرعيّة التى نبّه الله عليها ودعا الناس الى الايمان به من قبلها وذلك انّ طريقتهم المشهورة انبنت على بيان انّ العالم حادث وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الاجسام من اجزاء لا تتجزّأ وانّ الجزء الذى لا يتجزّأ محدث والاجسام محدثة بحدوثه وطريقتهم التى سلكوا فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزّأ وهو الذى يسمّونه الجوهرة الفردة طريقة معتاصة تذهب على كثير من اهل الرياضة فى صناعة الجدل فضلًا عن الجمهور ومع ذلك فهى طريقة

غير برهانيّة ولا مفضية بيقين الى وجود البارئ وذلك انّه اذا فرضنا انّ
العالم محدث لزم كما يقولون ان يكون له ولا بدّ فاعل محدِث ولاكن
يعرض في وجود هذا المحدث شكّ ليس في قوّة صناعة الكلام الانفصال عنه
وذلك انّ هذا المحدث لسنا نقدر ان نجعله ازليًّا ولا محدَثًا امّا كونه
محدثا فلانّه يفتقر الى محدِث وذلك المحدث الى محدث ويمرّ الامر الى غير
نهاية وذلك مستحيل وانّما كونه ازليًّا فانّه يجب ان يكون فعله المتعلق
بالمفعولات ازليًّا فتكون المفعولات ازليّة والحادث يجب ان يكون وجــوده
متعلّقاً بفعل حادث اللهمّ الّا لو سلّموا انّه يوجد فعل حادث عن فاعل
قديم فان المفعول لا بدّ ان يتعلّق به فعل الفاعل وهم لا يسلّمون ذلك
فانّ من اصولهم انّ المقارن للحوادث حادث وايضا ان كان الفاعل حينًا
يفعل وحينًا لا يفعل وجب ان تكون هنالك علّة صيّرته باحدى الحالتين
اولى منه بالاخرى فيسئل ايضا في تلك العلّة مثل هذا السؤال وفي علّة
العلّة فيمرّ الامر الى غير نهاية وما يقوله المتكلّمون في جواب هذا من انّ
الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنجٍ ولا مخلص من هذا الشكّ لان
الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول واذا كان المفعول حادثًا فواجب ان
يكون الفعل المتعلّق بايجاده حادثًا وسواء فرضنا الارادة قديمة او حديثة
متقدّمة على الفعل او معه فكيف ما كان فقد يلزمهم اما ان يجوّزوا على
القديم احد ثلثة امور امّا ارادة حادثة وفعل حادث وامّا فعل حادث وارادة
قديمة وامّا فعل قديم وارادة قديمة والحادث ليس يمكن ان يكون عن
فعل قديم بلا واسطة ان سلمنا لهم انّه يوجد عن ارادة قديمة ووضع
الارادة نفسها هي للفعل المتعلّق بالمفعول شي لا يعقل وهو كفرض مفعول

بلا فاعل فانّ الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة والارادة هى
شرط الفعل لا الفعل وايضا فهذه الارادة القديمة يجب ان تتعلّق بعدم
الحادث دهرًا لا نهاية له اذ كان الحادث معدومًا دهرًا لا نهاية له فهى
لا تتعلّق بالمراد فى الوقت الذى اقتضت ايجاده الّا بعد انقضاء دهر لا
نهاية له وما لا نهاية له لا ينقضى فيجب الّا يخرج هذا المراد الى الفعل
او ينقضى دهر لا نهاية له وذلك ممتنع وهذا هو بعينه برهان المتكلّمين
الذى اعتمدوه فى حدوث دورات الفلك وايضا فانّ الارادة التى تتقدّم
المراد وتتعلّق به بوقت مخصوص لا بدّ ان يحدث فيها فى وقت ايجاد المراد
عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت لانّه ان لم يكن فى المريد فى
وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه فى الوقت الذى اقتضت الارادة
عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه فى ذلك الوقت اولى من عدمه
الى ما فى هذا كلّه من التشعيب والشكوك العويصة التى لا يتخلّص منها
العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامّة ولو كلّف الجمهور
العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق وايضا فانّ
الطرق التى سلك هولاء القوم فى حدوث العالم قد جمعت بين هذين
الوصفين معًا اعنى انّ الجمهور ليس فى طباعهم قبولها ولا هى مع هذا
برهانيّة فليس تصحّ لا للعلماء ولا للجمهور ونحن ننبّه على ذلك بعض
التنبيه فنقول ان الطرق التى سلكوا فى ذلك طريقان احدهما وهو الاشهر
الذى اعتمد عليه عامّتهم ينبنى على ثلاث مقدّمات هى بمنزلة الاصول
لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم احداها انّ الجواهر لا تنفكّ
من الاعراض اى لا تخلوا منها والثانية انّ الاعراض حادثة والثالثة انّ ما لا

ينفكّ عن الحوادث حادث اعنى ما لا يخلو من الحوادث هو حادث فامّا
المقدّمة الاولى وهى القائلة انّ الجواهر لا تتعرّى من الاعراض فان عنوا بها
الاجسام المشار اليها القائمة بذاتها فهى مقدّمة صحيحة وان عنوا بالجوهر
الجزء الذى لا ينقسم وهو الذى يريدونه بالجوهر الفرد ففيها شكّ ليس
باليسير وذلك انّ وجود جوهر غير منقسم ليس معروفًا بنفسه وفى وجوده
اقاويل متضادّة شديدة التعاند وليس فى قوّة صناعة الكلام تخليص الحقّ
منها وانّما ذلك لصناعة البرهان واهل هذه الصناعة قليل جدّا والدلائل
التى تستعملها الاشعريّة فى اثباته هى خطبيّة فى الاكثر وذلك انّ استدلالهم
المشهور فى ذلك هو انّهم يقولون ان من المعلومات الاول انّ الفيل مثلا
انّما نقول فيه انّه اعظم من النملة من قبل زيادة اجزاء فيه على اجزاء
النملة واذا كان ذلك كذلك فهو مؤلّف من تلك الاجزاء وليس هو واحدًا
بسيطًا واذا فسد الجسم فاليها ينحلّ واذا تركّب فمنها يتركّب وهذا الغلط
انّما دخل عليهم من شبه الكمّيّة المنفصلة بالمتّصلة فظنّوا ان ما يلزم
فى المنفصلة يلزم فى المتّصلة وذلك انّ هذا يصدق فى العدد اعنى ان
نقول انّ عددا اكثرَ من عدد من قبل كثرة الاجزاء الموجودة فيه اعنى
الوحدات وامّا الكمّ المتّصل فليس يصدق ذلك فيه ولذلك نقول فى الكمّ
المتصل انّه اعظم واكبر ولا نقول انّه اكثر واقلّ ونقول فى العدد انّه اكثر
واقلّ ولا نقول اكبر واصغر وعلى هذا القول فتكون الاشيا كلّها اعدادًا ولا
يكون هنالك عظم متّصل اصلاً فتكون صناعة الهندسة هى صناعة العدد
بعينها ومن المعروف بنفسه ان كل عظم فانّه ينقسم بنصفين اعنـــى
الاعظام الثلاثة التى هى الخطّ والسطح والجسم وايضا فانّ الكمّ المتّصل

هو الذى يمكن ان يعرض عليه فى وسطه نهاية يلتقى عندها طرفا القسمين جميعا وليس يمكن ذلك فى العدد لاكن يعارض هذا ايضا انّ الجسم وسائر اجزاء الكمّ المتّصل يقبل الانقسام وكلّ منقسم فامّا ان ينقسم الى شى منقسم او الى شى غير منقسم فان انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذى لا ينقسم وان انقسم الى منقسم عاد السؤال ايضا فى هذا المنقسم هل ينقسم الى منقسم او الى غير منقسم فان انقسم الى غير نهاية كانت فى الشى المتناهى اجزاء لا نهاية لها ومن المعلومات الاول انّ اجزاء المتناهى متناهية ومن الشكوك المعتاصة التى تلزمهم ان يسئلوا اذا حدث الجزء الذى لا يتجزأ ما القابل لنفس الحدوث فانّ الحدوث عرض من الاعراض واذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث فان من اصولهم ان الاعراض لا تفارق الجواهر فيضطرهم الامر الى ان يضعوا الحدوث من موجود ما ولموجود ما وايضا فقد يسئلون ان كان الموجود يكون من غير عدم فيما ذا يتعلّق فعل الفاعل فانّه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم وان كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلّق عندهم بالعدم ولا يتعلّق بما وجد وفرغ من وجوده فقد ينبغى ان يتعلّق بذات متوسّطة بين العدم والوجود وهذا هو الذى اضطرّ المعتزلة الى ان قالت انّ فى العدم ذاتًا ما وهولا ايضا يلزمهم ان يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجودًا بالفعل وكلتا الطائفتين يلزمهم ان يقولوا بوجود الخلاء فهذه الشكوك كما ترى ليس فى قوّة صناعة الجدل حلّها فاذًا يجب ان لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى وبخاصّة للجمهور فانّ طريقة معرفة الله اوضح من هذه على ما سنبيّن من قولنا بعد وامّا المقدّمة الثانية وهى القائلة انّ جميع الاعراض محدثة

فهى مقدّمة مشكوك فيها وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه فى الجسم وذلك انا انّما شاهدنا بعض الاجسام محدثة وكذلك بعض الاعراض فلا فرق فى النقلة من الشاهد فى كليهما الى الغائب فان كان واجبًا فى الاعراض ان ينقل حكم الشاهد منها الى الغائب اعنى ان نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها قياسًا على ما شاهدناه فقد يجب ان يفعل ذلك فى الاجسام ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الاعراض على حدوث الاجسام وذلك انّ الجسم السماوىّ وهو المشكوك فى الحاقه بالشاهد الشكّ فى حدوث اعراضه كالشكّ فى حدوثه نفسه لانّه لم يحسّ حدوثه لا هو ولا اعراضه ولذلك ينبغى ان نجعل الفحص عنه من امر حركته وهى الطريق التى تفضى بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهى طريق الخواصّ وهى التى خصّ الله به ابرهيم عليه السلام فى قوله وكذلك نرى ابرهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين لانّ الشكّ كلّه انّما هو فى الاجرام السماويّة واكثر النظّار انتهوا اليها واعتقدوا انّها آلهة وايضا فان الزمان من الاعراض ويعسر تصوّر حدوثه وذلك انّ كل حادث فيجب ان يتقدّمه العدم بالزمان فانّ تقدّم عدم الشى على الشى لا يتصوّر الّا من قبل الزمان وايضا فانّ المكان الذى يكون فيه العالم اذا كان كلّ متكوّن بالمكان سابق له يعسر تصوّر حدوثه ايضا لانّه ان كان خلاء على رأى من يرى انّ الخلاء هو المكان يحتاج ان يتقدّم حدوثه ان فرض حادثًا خلاء آخر وان كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكّن على الرأى الثانى لزم ان يكون ذلك الجسم فى مكان فيحتاج الجسم الى جسم ويمرّ الامر الى غير نهاية وهذه كلّها شكوك عويصة وادلّتهم التى يلتمسون بها بيان ابطال تدم الاعراض انّما

هی لازمة لمن يقول بقدم ما يحسّ منها حادثًا اعنى من يضع ان جميع الاعراض غير حادثة وذلک انّهم يقولون انّ الاعراض التى يظهر للحسّ انّها حادثة ان لم تكن حادثة فامّا ان تكون منتقلة من محلّ الى محلّ وامّا ان تكون كامنة فی المحلّ الذی ظهرت فيه قبل ان تظهر ثم يبطلون هذين القسمين فيظنّون انّهم قد بيّنوا ان جميع الاعراض حادثة وانّما بان من قولهم ان ما يظهر من الاعراض حادثا فهو حادث لا ما لا يظهر حدوثه ولا ما لا يشكّ فی امره مثل الاعراض الموجودة فی الاجرام السماويّة من حركاتها واشكالها وغير ذلک فتؤول ادلّتهم على حدوث جميع الاعراض الى قياس الشاهد على الغائب وهو دليل خطبیّ الّا حيث النقلة معقولة بنفسها وذلک عند التيقّن باستواء طبيعة الشاهد والغائب وامّا المقدّمة الثالثة وهى القائلة ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهى مقدّمة مشتركة الاسم وذلک انّه يمكن ان تفهم على معنيين احدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها والمعنى الثانى ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه كانّک قلت ما لا يخلو عن هذا السواد المشار اليه فامّا هذا المفهوم الثانى فهو صادق اعنى ما لا يخلو عن عرض ما مشار اليه وذلک العرض حادث انّه يجب ضرورة ان يكون الموضوع له حادثا لانّه ان كان قديمًا فقد خلا من ذلک العرض وقد كنّا فرضناه لا يخلو هذا خلوّ لا يمكن وامّا المفهوم الاوّل وهو الذی يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحلّ اعنى الذی لا يخلو من جنس الحوادث لانّه يمكن ان يتصوّر المحلّ الواحد اعنى الجسم تتعاقب عليه اعراض غير متناهية امّا متضادّة وامّا غير متضادّة كانّک قلت حركات لا نهاية لها كما يرى ذلک كثير من

القدماء فى العالم انّه يتكوّن واحد بعد اخر ولهذا لمّا شعر المتاخّرون من المتكلّمين بوهى هذه المقدّمة راموا شدّها وتقويتها بان بيّنوا فى زعمهم انّه لا يمكن ان تتعاقب على محلّ واحد اعراض لا نهاية لها وذلك انّهم زعموا انّه يجب عن هذا الموضع ان لا يوجد منها فى المحلّ عرض ما مشار اليه الّا وقد وجدت قبله اعراض لا نهاية لها وذلك يؤدّى الى امتناع الموجود منها اعنى المشار اليه لانّه يلزم الّا يوجد الّا بعد انقضاء ما لا نهاية له ولمّا كان ما لا نهاية له لا ينقضى وجب الّا يوجد هذا المشار اليه اعنى المفروض موجودًا مثال ذلك انّ الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوىّ ان كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها فقد كان يجب الّا توجد ومثّلوا ذلك برجل قال لرجل لا اعطيك هذا الدينار حتى اعطيك قبله دنانير لا نهاية لها فليس يمكن ان يعطيه ذلك الدينار المشار اليه ابداً وهذا التمثيل ليس بصحيح لان فى هذا التمثيل وضع مبدأً ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه لان قوله وقع فى زمان محدود واعطاؤه الدينار يقع ايضا فى زمن محدود فاشترط هو ان يعطيه الدينار فى زمان يكون بينه وبين الزمان الذى تكلّم فيه ازمنة لا نهاية لها وهى التى يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها وذلك مستحيل فهذا التمثيل بيّن من امره انّه لا يشبه المسئلة الممثّل بها وامّا قولهم ان ما يوجد بعد وجود اشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقًا فى جميع الوجوه وذلك ان الاشياء التى بعضها قبل بعض توجد على نحوين امّا على جهة الدور وامّا على جهة الاستقامة فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها ان تكون غير متناهية الا ان يعرض عنها ما ينهيها مثال ذلك انّه ان كان شروق فقد

كان غروب وان كان غروب فقد كان شروق فان كان شروق فقد كان شروق
وكذلك ان كان غيم فقد كان بخار صاعد من الارض وان كان بخار صاعد
من الارض فقد ابتلّت الارض وان كان ابتلّت الارض فقد كان مطر وان كان
مطر فقد كان غيم فان كان غيم فقد كان غيم وامّا التى تكون على
الاستقامة مثل كون الانسان من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر
فان هذا ان كان بالذات لم يصحّ ان يمر الى غير نهاية ولانّه اذا لم يوجد
الاوّل من الاسباب لم يوجد الاخير وان كان ذلك بالعرض مثل ان يكون
الانسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الانسان الذى هو الاب وهو المصوّر له
ويكون الاب انّما منزلته منزلة الآلة من الصانع فليس يمتنع ان وجد ذلك
الفاعل يفعل فعلا لا نهاية له ان يفعل بآلات متبدلة اشخاصًا لا نهاية
لها وهذا كلّه ليس يظهر فى هذا الموضع وانّما سقناه ليعرف ان ما توهّم
القوم من هذه الاشياء انّه برهان فليس برهانًا ولا هو من الاقاويل التى
تليق بالجمهور اعنى البراهين البسيطة التى كلّف الله بها الجميع من
عباده الايمان به فقد تبيّن لك من هذا انّ هذه الطريقة ليست برهانيّة
صناعية ولا شرعيّة وامّا الطريقة الثانية فهى التى استنبطها ابو المعالى فى
رسالته المعروفة بالنظاميّة ومبناها على مقدّمتين احداهما ان العالم بجميع
ما فيه جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلًا
اصغر ممّا هو واكبر ممّا هو او بشكل اخر غير الشكل الذى هو عليه او
عدد اجسامه غير العدد الذى هى عليه او تكون حركة كل متحرّك منها
الى جهة ضدّ الجهة التى يتحرّك اليها حتى يمكن فى الحجر ان يتحرّك الى
فوق وفى النار الى اسفل وفى الحركة الشرقيّة ان تكون غربيّة وفى الغربيّة ان

تكون شرقيّة والمقدّمة الثانية انّ الجائز محدث وله محدث اى فاعل صيّره باحدى الجائزين اولى منه بالآخر فامّا المقدّمة الاولى فهى خطبيّة وفى بادى الراى وهى اما فى بعض اجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه مثل كون الانسان موجودا على خلقة غير هذه الخلقة التى هو عليها وفى بعضه الامر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقيّة غربيّة والغربيّة شرقيّة اذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه اذ كان يمكن ان يكون لذلك علّة غير بيّنة الوجود بنفسها او تكون من العلل الخفيّة على الانسان ويشبه ان يكون ما يعرض للانسان فى اوّل الامر عند النظر فى هذه الاشيا شبيها بما يعرض لمن ينظر فى اجزاء المصنوعات من غير ان يكون من اهل تلك الصنائع وذلك انّ الذى هذا شانه قد سبق الى ظنّه ان كلّ ما فى تلك المصنوعات او جلّها ممكن ان يكون بخلاف ما هو عليه ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذى صنع من اجله اعنى غايته فلا يكون فى ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة وامّا الصانع والذى يشارك الصانع فى شى من علم ذلك فقد يرى انّ الامر بضدّ ذلك وانّه ليس فى المصنوع الّا شى واجب ضرورىّ او ليكون به المصنوع اتمّ وافضل ان لم يكن ضروريّا فيه وهذا هو معنى الصناعة والظاهر انّ المخلوقات شبيهة فى هذا المعنى بالمصنوع فسبحان الخلّاق العظيم فهذه المقدّمة من جهة انّها خطبيّة قد تصلح لاقناع الجميع ومن جهة انّها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم وانّما صارت مبطلة للحكمة لانّ الحكمة ليست شيا اكثر من معرفة اسباب الشى واذا لم تكن للشى اسباب ضروريّة تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود فليس هاهنا معرفة يختصّ بها

الحكيم الخالق دون غيره كما انّه لو لم تكن هاهنا اسباب ضروريّة فى وجود الامور المصنوعة لم تكن هنالك صناعة اصلاً ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع واى حكمة كانت تكون فى الانسان لو كانت جميع افعاله واعماله يمكن ان تتأتّى باىّ عضو اتّفق او بغير عضو حتى يكون الابصار مثلاً يتاتّى بالاذن كما يتاتّى بالعين والشمّ بالعين كما يتاتّى بالانف وهذا كلّه ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذى سمّى به نفسه حكيمًا تعالى وتقدّست اسماؤه عن ذلك وقد نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدّمة بوجه ما وذلك انّه يرى ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز وانّ هذه الجائزات صنفان صنف هو جائز باعتبار فاعله وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته وانّ الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الاوّل وهذا قول فى غاية السقوط وذلك ان الممكن فى ذاته وفى جوهره ليس يمكن ان يعود ضروريًا من قبل فاعله الّا لو انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضرورىّ فان قيل انّما يعنى بقوله ممكنًا باعتبار ذاته اى انّه متى توهّم فاعله مرتفعا ارتفع هو قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ولكن للحرص على الكلام معه فى الاشيا التى اخترعها هذا الرجل استجرنا القول الى ذكره فلنرجع الى حيث كنّا فنقول فامّا القضية الثانية وهى القائلة ان الجائز محدث فهى مقدّمة غير بيّنة بنفسها وقد اختلف فيها العلما فاجاز افلاطون ان يكون شى جائز ازليًا ومنعه ارسطو وهو مطلب عويص ولن تبين حقيقته الّا لاهل صناعة البرهان وهم العلماء الذين خصّهم الله بعلمه وقرن شهادتهم فى الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته وامّا ابو

المعالى فانّه رام ان يبيّن هذه المقدّمة بمقدّمات احداها ان الجائز لا بدّ
له من مخصّص يجعله باحد الوصفين الجائزين اولى منه بالثانى والثانية
انّ هذا المخصّص لا يكون الّا مريدًا والثالثة انّ الموجود عن الارادة هو
حادث ثم بيّن انّ الجائز يكون عن الارادة اى عن فاعل مريد من قبل
انّ كلّ فعل فامّا ان يكون عن الطبيعة وامّا عن الارادة والطبيعة ليس
يكون عنها احد الجائزين المماثلين اعنى لا تفعل المماثل دون مماثله بل
تفعلهما مثال ذلك انّ السقمونيا ليس تجذب الصفراء التى فى الجانب
الايمن من البدن مثلاً دون التى فى الايسر وامّا الارادة فهى التى تختص
الشى دون مماثله ثم اضاف الى هذه انّ العالم مماثل كونه فى الموضع
الذى خلق فيه من الجوّ الذى خلق فيه يريد الخلاء لكونه فى غير ذلك
الموضع من ذلك الخلاء فا نتج عن ذلك انّ العالم خلق عن ارادة
والمقدمة القائلة انّ الارادة هى التى تخصّ احد المماثلين صحيحة والقائلة
انّ العالم فى خلاء يحيط به كاذبة او غير بيّنة بنفسها ويلزم ايضا عن
وضعه هذا الخلاء امر شنيع عندهم وهو ان يكون قديمًا لانه ان كان محدثا
احتاج الى خلاء واما المقدّمة القائلة انّ الارادة لا يكون عنها الّا مراد
محدث فذلك شى غير بيّن وذلك انّ الارادة التى بالفعل فهى مع فعل
المراد نفسه لان الارادة من المضاف وقد تبيّن انّه اذا وجد احد
المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل مثل الاب والابن واذا وجد احدهما
بالقوة وجد الآخر بالقوّة فان كانت الارادة التى بالفعل حادثة فالمراد ولا
بدّ حادث بالفعل وان كانت الارادة التى بالفعل قديمة فالمراد الذى
بالفعل قديم وامّا الارادة التى تتقدّم المراد فهى الارادة التى بالقوة اعنى

التى لم يخرج مرادها الى الفعل اذ لم يقترن بتلك الارادة الفعل الموجب لحدوث المراد ولذلك هو بيّن انّها اذا خرج مرادها انها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها الى الفعل اذ كانت هى السبب فى حدوث المراد بتوسط الفعل فاذاً لو وضع المتكلّمون ان الارادة حادثة لوجب ان يكون المراد محدثا ولا بدّ والظاهر من الشرع انّه لم يتعمّق هذا التعمّق مع الجمهور ولذلك لم يصرّح لا بارادة قديمة ولا حادثة بل صرّح بما الاظهر منه انّ الارادة موجدة موجودات حادثة وذلك فى قوله تعالى انّما قولنا لشى اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وانّما كان ذلك كذلك لانّ الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن ارادة قديمة بل الحقّ انّ الشرع لم يصرّح فى الارادة لا بحدوث ولا بقدم لكون هذا من المتشابهات فى حقّ الاكثر وليس بايدى المتكلّمين برهان قطعىّ على استحالة قيام ارادة حادثة فى موجود قديم لانّ الاصل الذى يعوّلون عليه فى نفى قيام الارادة بمحلّ قديم هو المقدّمة التى بيّنّاها وهى ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث وسنبيّن هذا المعنى بيانًا اتمّ عند القول فى الارادة فقد تبيّن لك من هذا كلّه انّ الطرق المشهورة للاشعريّة فى السلوك الى معرفة الله سبحانه ليست طرقًا نظريّة يقينيّة ولا طرقا شرعيّة يقينيّة وذلك ظاهر لمن تأمّل اجناس الادلّة المنبّهة فى الكتاب العزيز على المعنى اعنى بمعرفة وجود الصانع وذلك انّ الطرق الشرعيّة اذا تؤمّلت وجدت فى الاكثر قد جمعت وصفين احدهما ان تكون يقينيّة والثانى ان تكون بسيطة غير مركّبة اعنى قليلة المقدّمات فتكون نتائجها قريبة من المقدّمات الاول وامّا الصوفيّة فطرقهم فى النظر ليست طرقًا نظريّة اعنى

مركّبة من مقدّمات واقيسة وانّما يزعمون انّ المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شي يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانيّة واقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجّون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى واتّقوا الله ويعلّمكم الله ومثل قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا ومثل قوله ان تتّقوا الله يجعل لكم فرقانًا الى اشباه ذلك كثيرة يظنّ انّها عاضدة لهذا المعنى ونحن نقول انّ هذه الطريقة وان سلّمنا وجودها بانّها ليست عامّة للناس بما هم ناس ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها بالناس عبثًا والقرآن كلّه انّما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر نعم لسنا ننكر ان تكون اماتة الشهوات شرطًا فى صحّة النظر مثلما تكون الصحّة شرطًا فى ذلك لا ان اماتة الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها وان كانت شرطًا فيها كما انّ الصحّة شرط فى التعلّم وان كانت ليست مفيدة له ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحثّ عليها فى جملتها حثًّا اعنى على العمل لا انّها كافية بنفسها كما ظنّ القوم بل ان كانت نافعة فى النظريّة فعلى الوجه الذى قلنا وهذا بيّن عند من انصف واعتبر الامر بنفسه وامّا المعتزلة فانّه لم يصل الينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شى نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طرق الاشعريّة فان قيل فاذا قد تبيّن ان هذه الطرق كلّها ليست واحدة منها هى الطريقة الشرعيّة التى دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود البارئ سبحانه فما هى الطريقة الشرعيّة التى نبّه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان

الله عليهم قلنا الطريق التى نبّه الكتاب العزيز عليها ودعا الكلّ من بابها اذا استقرى الكتاب العزيز وجدت تنحصر فى جنسين احدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من اجلها ولنسمّ هذه دليل العناية والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء الموجودات مثل اختراع الحياة فى الجماد والادراكات الحسّيّة والعقل ولنسمّ هذه دليل الاختراع فامّا الطريقة الاولى فتنبنى على اصلين احدهما انّ جميع الموجودات التى هاهنا موافقة لوجود الانسان والاصل الثانى انّ هذه الموافقة هى ضرورةً من قبل فاعل قاصد لذلك مريد اذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتّفاق فامّا كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الازمنة الاربعة له والمكان الذى هو فيه ايضا وهو الارض وكذلك تظهر ايضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيّات كثيرة مثل الامطار والانهار والبحار وبالجملة الارض والماء والنار والهواء وكذلك ايضا تظهر العناية فى اعضاء البدن واعضاء الحيوان اعنى كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة ذلك اعنى منافع الموجودات داخلة فى هذا الجنس ولذلك وجب على من اراد ان يعرف الله تعالى المعرفة التامّة ان يفحص عن منافع جميع الموجودات .·. وامّا دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كلّه ووجود النبات ووجود السموات وهذه الطريقة تنبنى على اصلين موجودين بالقوّة فى جميع فطر الناس احدهما انّ هذه الموجودات مخترعة وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبات كما قال تعالى انّ الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له الآية فانّا نرى

اجساماً جماديّة ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعًا انّ هاهنا موجدًا للحياة ومنعمًا لها وهو الله تبارك وتعالى وامّا السموات فنعلم من قبل حركاتها التى لا تفتر انّها مامورة بالعناية بما هاهنا ومسخّرة لنا والمسخّر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة وامّا الاصل الثانى فهو انّ كلّ مخترَع فله مخترِع فيصحّ من هذين الاصلين انّ للموجود فاعلاً مخترعًا له وفى هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ولذلك كان واجبًا على من اراد معرفة الله حقّ معرفته ان يعرف جواهر الاشياء ليقف على الاختراع الحقيقىّ فى جميع الموجودات لان من لم يعرف حقيقة الشى لم يعرف حقيقة الاختراع والى هذا الاشارة بقوله تعالى اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شى وكذلك ايضا من تتبّع معنى الحكمة فى موجود موجود اعنى معرفة السبب الذى من اجله خُلق والغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية اتمّ فهذان الدليلان هما دليلا الشرع وامّا ان الآيات المنبّهة على الادلّة المفضية الى وجود الصانع سبحانه فى الكتاب العزيز هى منحصرة فى هذين الجنسين من الادلّة فذلك بيّن لمن تأمّل الآيات الواردة فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى وذلك انّ الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى اذا تصفّحت وجدت على ثلاثة انواع امّا آيات تتضمّن التنبيه على دلالة العناية وامّا آيات تتضمّن التنبيه على دلالة الاختراع وامّا آيات تجمع الامرين من الدلالة جميعا فامّا الآيات التى تتضمّن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى الم نجعل الارض مهادًا والجبال اوتادًا الى قوله وجنّات الفافًا ومثل قوله تبارك الذى جعل فى السماء بروجًا وجعل فيها سراجًا وقمرًا منيرًا ومثل قوله تعالى فلينظر الانسان الى طعامه الآية ومثل هذا كثير فى

القران واما الآيات التى تتضمّن دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى فلينظر الانسان ممّ خلق خلق من ماء دافق ومثل قوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت الآية ومثل قوله تعالى يا ايّها الناس ضرب مثل فاستمعوا له انّ الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول ابراهيم انّى وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض الى غير ذلک من الايات التى لا تحصى واما الايات التى تجمع الدلالتين فهى كثيرة ايضًا بل هى الاكثر مثل قوله تعالى يا ايّها الناس اعبدوا ربّكم الذى خلقكم والذين من قبلكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادًا وانتم تعلمون فانّ قوله الذى خلقكم والذين من قبلكم تنبيه على دلالة الاختراع وقوله الذى جعل الارض فراشًا والسماء بناء تنبيه على دلالة العناية ومثل هذا قوله تعالى وآية لهم الارض الميتة احييناها واخرجنا منها حبًّا فمنه يأكلون وقوله تعالى الذين يتفكّرون فى خلق السموات والارض ويقولون ربّنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار واكثر الآيات الواردة فى هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة فهذه الطريق هى الصراط المستقيم التى دعا الله الناس منها الى معرفة وجوده ونبّههم على ذلک بما جعل فى فطرهم من ادراک هذا المعنى والى هذه الفطرة الاولى المغروزة فى طباع البشر الاشارة بقوله تعالى واذا اخذ ربّک من بنى آدم من ظهورهم ذرّيّتهم الى قوله قالوا بلى شهدنا ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله فى الايمان به وامتثال ما جاءت به رسله ان يسلک هذه الطريقة حتّى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبيّة مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له كما قال تبارک وتعالى شهد الله انّه لا اله الّا

هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الّا هو العزيز الحكيم ومن دلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المشار اليه فى قوله تبارك وتعالى وان من شى الّا يسبّح بحمده ولاكن لا يفقهون تسبيحهم فقد بان من هذه الادلّة انّ الدلالة على وجود الصانع منحصرة فى هذين الجنسين دلالة العناية ودلالة الاختراع وتبيّن انّ هاتين الطريقتين هما باعيانهما طريقة الخواصّ واعنى بالخواصّ العلماء وطريقة الجمهور وانّما الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل اعنى انّ الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى المبنيّة على علم الحسّ وامّا العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحسّ ما يدرك بالبرهان اعنى من العناية والاختراع حتّى لقد قال بعض العلماء انّ الذى ادركه العلماء من معرفة اعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة واذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هى الطريقة الشرعيّة والطبيعيّة وهى التى جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب والعلماء ليس يفضلون الجمهور فى هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط بل ومن قبل التعمّق فى معرفة الشى الواحد نفسه فانّ مثال الجمهور فى النظر الى الموجودات مثالهم فى النظر الى المصنوعات التى ليس عندهم علم بصنعتها فانّهم انّما يعرفون من امرها انّها مصنوعات فقط وانّ لها صانعًا موجودًا ومثال العلماء فى ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التى عنده علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها ولا شكّ ان من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو اعلم بالصانع من جهة ما هو صانع من الذى لا يعرف من تلك المصنوعات الا انّها مصنوعة فقط وامّا مثال الدهريّة فى هذا الذين

جحدوا الصانع سبحانه فمثال من احسّ مصنوعات فلم يعترف انّها مصنوعات
بل ينسب ما راى فيها من الصنعة الى الاتّفاق والامر الذى يحدث من ذاته

القول فى الوحدانيّة

فان قيل فان كانت هذه الطريقة هى الطريقة الشرعيّة فى معرفة وجود
الخالق سبحانه فما طريق وحدانيّته الشرعيّة ايضا وهى معرفة انّه لا اله
الّا هو فانّ هذا النفى هو معنى زائد على الايجاب التى تضمّنت هذه الكلمة
والايجاب قد ثبت فى القول المتقدّم فما يطلب بثبوت النفى قلنا امّا نفى
الالوهة عمّن سواه فانّ طريق الشرع فى ذلك الطريق التى نصّ عليها
الله تعالى فى كتابه العزيز وذلك فى ثلاث آيات احداها قوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الّا الله لفسدتا والثانية قوله تعالى ما اتّخذ الله من ولد وما
كان معه من اله اذًا لذهب كلّ اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض
سبحان الله عمّا يصفون والثالثة قوله تعالى قل لو كان معه آلهة كما
تقولون اذًا لابتغوا الى ذى العرش سبيلًا فامّا الآية الاولى فدلالتها مغروزة
فى الفطر بالطبع وذلك انّه من المعلوم بنفسه انّه اذا كان ملكان كلّ
واحد منهما فعله فعل صاحبه انّه ليس يمكن ان يكون عن تدبيرهما
مدينة واحدة لأنّه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد
فيجب ضرورة ان فعلا معًا ان تفسد المدينة الواحدة الّا ان يكون احدهما
يفعل وينهى الاخر عطلا وذلك منتف فى صفة الآلهة فانّه متى اجتمع
فعلان من نوع واحد على محلّ واحد فسد المحلّ ضرورة هذا معنى قوله
سبحانه لو كان فيهما آلهة الّا الله لفسدتا وامّا قوله اذًا لذهب كلّ اله بما

خلق فهذا ردّ منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الافعال وذلك انّه يلزم فى الآلهة المختلفة الافعال التى لا يكون بعضها مطيعًا لبعض ان لا يكون عنها موجود واحد ولمّا كان العالم واحدا وجب الّا يكون موجودًا عن آلهة متفنّنة الافعال وامّا قوله تعالى قل لو كان معه الهة كما تقولون اذًا لابتغوا الى ذى العرش سبيلاً فهى كالآية الاولى اعنى انّه برهان على امتناع الهين فعلهما واحد ومعنى هذه الاية انّه لو كان فيهما الهة قادرة على ايجاد العالم وخلقه غير الاله الموجود حتى تكون نسبته من هذا العالم نسبة الخالق له لوجب ان يكون على العرش معه فكان يوجد موجودان متماثلان ينسبان الى محلّ واحد نسبة واحدة فانّ المثلين لا ينسبان الى محلّ واحد نسبة واحدة لانّه اذا اتّحدت النسبة اتّحد المنسوب اعنى لا يجتمعان فى النسبة الى محلّ واحد كما لا يحلّان فى محلّ واحد اذا كانا ممّا شانهما ان يقوما بالمحلّ وان كان الامر فى نسبة الاله الى العرش ضدّ هذه النسبة اعنى انّ العرش يقوم به لا انّه يقوم بالعرش ولذلك قال الله وسع كرسيّه السموات والارض ولا يؤده حفظهما فهذا هو الدليل الذى بالطبع والشرع فى معرفة الوحدانيّة وانّما الفرق بين العلماء والجمهور فى هـــذا الدليل انّ العلماء يعلمون من ايجاد العالم وكون اجزائه بعضها من اجل بعض بمنزلة الجسد الواحد اكثر ممّا يعلمه الجمهور من ذلك ولهذا المعنى الاشارة بقوله تعالى فى آخر الآية سبحانه وتعالى عمّا يقولون علوًّا كبيرًا يسبّح له السموات السبع والارض ومن فيهنّ وان من شى الّا يسبّح بحمده ولاكن لا يفقهون تسبيحهم انّه كان حليمًا غفورًا وامّا ما تتكلّف الاشعريّة من الدليل الذى يستنبطونه من هذه الآية وهو الذى يسمّونه دليل الممانعة

فشى ليس يجرى مجرى الادلّة الطبيعيّة والشرعيّة امّا كونه ليس يجرى مجرى الطبع فلان ما يقولون فى ذلك ليس برهانًا وامّا كونه لا يجرى مجرى الشرع فلانّ الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك فضلًا عن ان يقع لهم به اقناع وذلك انّهم قالوا لو كانا اثنين باكثر لجاز ان يختلفا واذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة اقسام لا رابع لها امّا ان يتمّ مرادهما جميعا وامّا الّا يتمّ مراد واحد منهما وامّا ان يتمّ مراد احدهما ولا يتمّ مراد الآخر قالوا ويستحيل الّا يتمّ مراد واحد منهما لانّه لو كان الامر كذلك لكان العالم لا موجودًا ولا معدومًا ويستحيل ان يتمّ مرادهما معًا لانّه كان يكون العالم موجودا معدوما فلم يبق الّا ان يتمّ مراد الواحد ويبطل مراد الآخر فالذى بطلت ارادته عاجز والعاجز ليس باله ووجه الضعف فى هذا الدليل انّه كما يجوز فى العقل ان يختلفا قياسًا على المريدين فى الشاهد يجوز ان يتّفقا وهو اليق بالآلهة من الخلاف واذا اتّفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين اتّفقا على صنع مصنوع واذا كان هذا هكذا فلا بدّ ان يقال انّ افعالهما ولو اتّفقا كانت تتعاون لورودها على محلّ واحد الّا ان يقول قائل فلعلّ هذا يفعل بعضا والآخر بعضًا ولعلّهما يفعلان على المداولة الّا انّ هذا التشكيك لا يليق بالجمهور والجواب فى هذا لمن يشكّك من الجدليّين فى هذا المعنى ان يقال انّ الذى يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكلّ فيعود الامر الى قدرتهما على كل شى فامّا ان يتّفقا وامّا ان يختلفا وكيف ما كان تعاون الفعل وامّا التداول فهو نقص فى حقّ كلّ واحد منهما والاشبه ان لو كانا اثنين ان يكون العالم اثنين فاذا العالم واحد فالفاعل واحد فان الفعل الواحد انّما يوجد عن واحد فاذا

ليس ينبغى ان يفهم من قوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض من جهة
اختلاف الافعال فقط بل ومن جهة اتّفاقهما فانّ الافعال المتّفقة تتعاون
فى ورودها على المحلّ الواحد كما تتعاون الافعال المختلفة وهذا هو الفرق
بين ما فهمناه نحن من الآية وما فهمه المتكلّمون وان كان قد يوجد فى
كلام ابى المعالى اشارة الى هذا الذى قلناه وقد يدلّك على انّ الدليل
الذى فهمه المتكلّمون من الآية ليس هو الدليل الذى تضمّنت الآية ان
المحال الذى افضى اليه دليلهم غير المحال الذى افضى اليه الدليل
المذكور فى الآية وذلك المحال الذى افضى اليه الدليل الذى زعموا انّه
دليل الآية هو اكثر من محال واحد اذ قسموا الامر الى ثلاثة اقسام وليس
فى الآية تقسيم فدليلهم الذى استعملوه هو الذى يعرفه اهل المنطق
بالقياس الشرطىّ المنفصل ويعرفونه ثم فى صناعتهم بدليل السبر والتقسيم
والدليل الذى فى الآية هو الذى يعرف فى صناعة المنطق بالشرطىّ المتّصل
وهو غير المنفصل ومن نظر فى تلك الصناعة ادنى نظر تبيّن له الفرق
بين الدليلين وايضا فانّ المحالات التى افضى اليها دليلهم غير المحال
الذى افضى اليه دليل الكتاب وذلك انّ المحال الذى افضى اليه دليلهم
هو ان يكون العالم امّا لا موجودًا ولا معدوما وامّا ان يكون موجودا
معدوما وامّا ان يكون الاله عاجزا مغلوبا وهذه مستحيلات دائمة الاستحالة
اكثر من واحد والمحال الذى افضى اليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على
الدوام وانّما علقت الاستحالة فيه فى وقت مخصوص وهو ان يوجد العالم
فاسدًا فى وقت الوجود فكانه قال لو كان فيهما آلهة الّا الله لوجد العالم
فاسدًا فى الآن ثم استثنى انّه غير فاسد فواجب الّا يكون هنالك الّا اله

واحد فقد تبيّن من هذا القول الطرق التى دعا الشرع من قبلها الناس الى الاقرار بوجود البارئ سبحانه ونفى الالهيّة عمّن سواه وهما المعنيان اللذان تتضمّنهما كلمة التوحيد اعنى لا اله الّا الله فمن نظر بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمّنتهما بهذه الطريق التى وصفنا فهو المسلم الحقيقىّ الذى عقيدته العقيدة الاسلاميّة ومن لم تكن عقيدته مبنيّة على هذه الادلّة وان صدّق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقىّ باشتراك الاسم

الفصل الثالث فى الصفات

وامّا الاوصاف التى صرّح الكتاب العزيز لوصف الصانع الموجد للعالم بها فهى اوصاف الكمال الموجودة للانسان وهى سبعة العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وامّا العلم فقد نبّه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه فى قوله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ووجه الدلالة انّ المصنوع يدلّ من جهة الترتيب الذى فى اجزائه اعنى كون صنع بعضها من اجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع انّه لم يحدث عن صانع هو طبيعة وانّما حدث عن صانع رتّب ما قبل الغاية قبل الغاية فوجب ان يكون عالمًا به مثال ذلك انّ الانسان اذا نظر الى البيت فادرك انّ الاساس انّما صنع من اجل الحائط وانّ الحائط من اجل السقف تبيّن انّ البيت انّما وجد عن عالم بصناعة البناء وهذه الصفة هى صفة قديمة اذ كان لا يجوز عليه سبحانه ان يتّصف بها وقتًا ما لاكن ليس ينبغى ان يتعمّق فى هذا فيقال ما يقول المتكلّمون انّه يعلم

المحدث فى وقت حدوثه بعلم قديم بانّه يلزم عن هذا ان يكون العلم
بالمحدث فى وقت عدمه وفى وقت وجوده علمًا واحدًا وهذا امر غير معقول
اذ كان العلم واجبًا ان يكون تابعًا للموجود ولمّا كان الموجود تارة يوجد
فعلا وتارة يوجد قوّة وجب ان يكون العلم بالموجودين مختلفًا اذ كان
وقت وجوده بالقوّة غير وقت وجوده بالفعل وهذا شى لم يصرّح به الشرع
بل الذى صرّح به خلافه وهو انّه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال
تعالى وما تسقط من ورقة الّا يعلمها ولا حبّة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا
يابس الّا فى كتاب مبين فينبغى ان يوضع فى الشرع انّه عالم بالشى قبل ان
يكون على انّه سيكون وعالم بالشى اذا كان على انّه قد كان وعالم بما قد
تلف انّه تلف فى وقت تلفه وهذا هو الذى تقتضيه اصول الشرع وانّما
كان هذا هكذا لانّ الجمهور لا يفهمون من العالم فى الشاهد غير هذا
المعنى وليس عند المتكلّمين برهان يوجب ان يكون بغير هذه الصفة الّا
انّهم يقولون انّ العلم المتغيّر بتغيّر الموجودات هو محدث ولبارئ سبحانه
لا يقوم به حادث لانّ ما لا ينفكّ عن الحوادث زعموا حادث وقد بيّنّا نحن
كذب هذه المقدّمة فاذا الواجب ان تقرّ هذه القاعدة على ما وردت ولا
يقال انّه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات لا بعلم محدث ولا بعلم
قديم فانّ هذه بدعة فى الاسلام وما كان ربّك نسيًّا وامّا صفة الحيـــاة
فظاهر وجودها من صفة العلم وذلك انّه يظهر فى الشاهد انّ من شرط
العلم الحياة والشرط عند المتكلّمين يجب ان ينتقل فيه الحكم من الشاهد
الى الغائب وما قالوه فى ذلك صواب وامّا صفة الارادة فظاهر اتّصافه بها اذ
كان من شرط صدور الشى عن الفاعل العالم ان يكون مريدًا له وكذلك

من شرطه ان يكون قادرا فامّا ان يقال انّه مريد للامور المحدثة بارادة قديمة فبدعة وشي لا يعقله العلماء ولا يقنع الجمهور اعني الذين بلغوا رتبة الجدل بل ينبغي ان يقال انّه مريد لكون الشي في وقت كونه وغير مريد لكونه في غير وقت كونه كما قال تعالى انّما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فانّه ليس عند الجمهور كما قلنا شيّ يضطرّهم الى ان يقولوا انّه مريد للمحدثات بارادة قديمة الّا ما توهّمه المتكلّمون من الذى تقوم به الحوادث حادث فان قيل فصفة الكلام له من اين تثبت له قلنا ثبت له من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع فانّ الكلام ليس شيا اكثر من ان يفعل المتكلّم فعلا يدلّ به المخاطب على العلم الذى في نفسه او يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذى في نفسه وذلك فعل من جملة افعال الفاعل واذا كان المخلوق الذى ليس بفاعل حقيقيّ اعني الانسان يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر فكم بالحريّ ان يكون ذلك واجبًا في الفاعل الحقيقي ولهذا الفعل شرط آخر في الشاهد وهو ان يكون بواسطة وهو اللفظ واذا كان هذا هكذا وجب ان يكون هذا الفعل من الله تعالى في نفس من اصطفى من عباده بواسطة ما الا انّه ليس يجب ان يكون لفظا ولا بدّ مخلوقًا له بل قد يكون بواسطة ملك وقد يكون وحيًا اى بغير واسطة لفظ يخلقه بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له به ذلك المعنى وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختصّ بكلامه سبحانه والى هذه الاطوار الثلاثة الاشارة بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلّمه الله الّا وحيًا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى اليه بغير

واسطة لفظ يخلقه بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله فى نفس
المخاطب كما قال تبارك وتعالى فكان قاب قوسين او ادنى فاوحى الى عبده
ما اوحى ومن وراء حجاب هو الكلام الذى يكون بواسطة الفاظ يخلقها فى
نفس الذى اصطفاه بكلامه وهذا هو كلام حقيقىّ وهو الذى خصّ الله به
موسى ولذلك قال تعالى وكلّم الله موسى تكليمًا وامّا قوله او يرسل رسولا
فهذا هو القسم الثالث وهو الذى يكون منه بواسطة الملَك وقد يكون من
كلام الله ما يلقيه الى العلماء الذين هم ورثة الانبياء بواسطة البراهين
وبهذه الجهة صحّ عند العلماء انّ القرآن كلام الله فقد تبيّن لك انّ القرآن
الذى هو كلام الله قديم وانّ اللفظ الدالّ عليه مخلوق له سبحانه لا
لبشر وبهذا باين لفظ القرآن الالفاظ التى ينطق بها فى غير القرآن اعنى
ان هذه الالفاظ هى فعل لنا باذن الله والفاظ القران هى خلق الله ومن
لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ولا يفهم كيف يقال فى
القران انّه كلام الله وامّا الحروف التى فى المصحف فانما هى من صنعنا
باذن الله وانما وجب لها التعظيم لانّها دالّة على اللفظ المخلوق لله
وعلى المعنى الذى ليس بمخلوق ومن نظر الى اللفظ دون المعنى اعنى
لم يفصل الامر قال انّ القرآن مخلوق ومن نظر الى المعنى الذى يدلّ عليه
اللفظ قال انّه غير مخلوق والحق هو الجمع بينهما والاشعريّة فقد نفوا ان
يكون المتكلّم فاعلًا للكلام لانّهم تخيّلوا انهم اذا سلّموا هذا الاصل وجب
ان يعترفوا انّ الله فاعل لكلامه ولمّا اعتقدوا انّ المتكلّم هو الذى يقول
الكلام بذاته ظنّوا انهم يلزمهم عن هذين الاصلين ان يكون الله فاعلًا
للكلام بذاته فتكون ذاته محلًّا للحوادث فقالوا المتكلّم ليس فاعلًا للكلام

وانّما هى صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذلك وهذا يصدق على كلام النفس ويكذب على الكلام الذى يدلّ على ما فى النفس وهو اللفظ والمعتزلة لمّا ظنّوا انّ الكلام هو ما فعله المتكلّم قالوا انّ الكلام هو اللفظ فقط ولهذا قال هولاء انّ القرآن مخلوق واللفظ عند هولاء من حيث هو فعل فليس من شرطه ان يقوم بفاعله والاشعريّة تتمسّك بان من شرطه ان يقوم بالمتكلّم وهذا صحيح فى الشاهد فى الكلامين معًا اعنى كلام النفس واللفظ الدالّ عليه وامّا فى الخالق فكلام النفس هو الذى قام به فامّا الدالّ عليه فلم يقم به سبحانه فالاشعريّة لمّا شرطت ان يكون الكلام باطلاق قائما بالمتكلّم انكرت ان يكون المتكلّم فاعلا للكلام باطلاق والمعتزلة لمّا شرطت ان يكون المتكلّم فاعلًا للكلام باطلاق انكرت كلام النفس وفى قول كلّ واحدة من الطائفتين جزء من الحقّ وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا وامّا صفتا السمع والبصر انّما اثبتهما الشرع للّه تبارك وتعالى من قبل ان السمع والبصر يختصّان بمعان مدركة فى الموجودات ليس يدركها العقل ولمّا كان الصانع من شرطه ان يكون مدركا لكلّ ما فى المصنوع وجب ان يكون له هذان الادراكان فواجب ان يكون عالمًا بمدركات البصر وعالمًا بمدركات السمع اذ هى مصنوعات له وهذه كلّها منبّهة على وجودها للخالق سبحانه فى الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له وبالجملة فما يدلّ عليه اسم الاله واسم المعبود فيقتضى ان يكون مدركًا بجميع الادراكات لانّه من العبث ان يعبد الانسان من لا يدرك انّه عابد له كما قال تعالى يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيا وقال تعالى اتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيا ولا يضرّكم فهذا

القدر ممّا يوصف به الله سبحانه ويسمّى به هو القدر الذى نصّ الشرع ان يعلمه الجمهور لا غير ذلك .·. ومن البدع التى حدثت فى هذا الباب السؤال عن هذه الصفات هل هى الذات ام زائدة على الذات اى هل هى صفة نفسيّة او صفة معنويّة واعنى بالنفسيّة التى توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات مثل قولنا واحد وقديم والمعنويّة التى توصف بها الذات لمعنى قائم فيها فانّ الاشعريّة يقولون انّ هذه الصفات هى صفات معنويّة وهى صفات زائدة على الذات فيقولون انّه عالم بعلم زائد على ذاته وحىّ بحياة زائدة على ذاته كالحال فى الشاهد ويلزمهم على هذا ان يكون الخالق جسمًا لانّه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هى حال الجسم وذلك انّ الذات لا بدّ ان يقولوا انّها قائمة بذاتها والصفات قائمة بها او يقولوا انّ كلّ واحد منها قائم بنفسه فالآلهة كثيرة وهذا قول النصارى الذين زعموا انّ الاقانيم ثلاثة اقانيم الوجود والحياة والعلم وقد قال تعالى فى هذا لقد كفر الذين قالوا انّ الله ثالث ثلاثة وان قالوا احدهما قائم بذاته والاخر قائم بالقائم بذاته فقد اوجبوا ان يكون جوهرا وعرضا لانّ الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره والمؤلّف من جوهر وعرض جسم ضرورة وكذلك قول المعتزلة فى هذا الجواب ان الذات والصفات شى واحد هو امر بعيد من المعارف الاول بل يظنّ انّه مضادّ لها وذلك انّه يظنّ ان من المعارف الاول انّ العلم يجب ان يكون غير العالم وانّه ليس يجوز ان يكون العلم هو العالم الّا لو جاز ان يكون احد المضافين قرينة مثل ان يكون الاب والابن معنى واحدًا بعينه فهذا تعليم بعيد عن افهام الجمهور والتصريح به بدعة وهو ان يضلل الجمهور

اخرى منه ان يرشدهم وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا فى الاول
سبحانه اذ ليس عندهم برهان ولا عند المتكلّمين على نفى الجسميّة عنه اذ
نفى الجسميّة عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم
وقد بيّنّا فى صدر هذا الكتاب انّه ليس عندهم برهان على ذلك وان الذين
عندهم برهان على ذلك هم العلماء ومن هذا الموضع زلّ النصارى وذلك
انّهم اعتقدوا كثرة الاوصاف واعتقدوا انّها جواهر لا قائمة بغيرها بل قائمة
بنفسها كالذات واعتقدوا انّ الصفات التى بهذه الصفة هما صفتان العلم
والحياة قالوا فالاله واحد من جهة ثلاثة من جهة يريدون انّه ثلاثة من
جهة انّه موجود وحىّ وعالم وهو واحد من جهة ان مجموعها شى واحد
فهنا ثلاثة مذاهب مذهب من راى انّها نفس الذات ولا كثرة هنالك
ومذهب من راى الكثرة وهولاء قسمان منهم من جعل الكثرة قائمة بذاتها
ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها وهذا كلّه بعيد عن مقصد الشرع
واذا كان هذا هكذا فاذًا الذى ينبغى ان يعلم الجمهور من امر هذه
الصفات هو ما صرّح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل
الامر فيها هذا التفصيل فانّه ليس يمكن ان يحصل عند الجمهور فى هذا
يقين اصلا واعنى هاهنا بالجمهور كلّ من لم يعن بالصنائع البرهانيّة وسواء
كان قد حصلت له صناعة الكلام او لم تحصل له فانّه ليس فى قوّة صناعة
الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة اذ اغنى مراتب صناعة الكلام
ان يكون حكمة جدليّة لا برهانيّة وليس فى قوّة صناعة الجدل الوقوف على
الحقّ فى هذا فقد تبيّن من هذا القول القدر الذى صرّح به للجمهور من
المعرفة فى هذا والطرق التى سلكت بهم فى ذلك

الفصل الرابع فى معرفة التنزيه

واذ قد تقرّر من هذه المناهج التى سلكها الشرع فى تعليم الناس اوّلاً وجود الخالق سبحانه والطرق التى سلكها فى نفى الشريك عنه ثانيًا والتى سلكها ثالثًا فى معرفة صفاته والقدر الذى صرّح به من ذلك فى جنس جنس من هذه الاجناس وهو القدر الذى زيد فيه او نقص او حرّف او اوّل لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع فقد بقى علينا ان نعرف ايضا الطرق التى سلكها بالناس فى تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرّح به من ذلك والسبب الذى من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار ثم نذكر بعد ذلك الطرق التى سلك بالناس فى معرفة افعالــه والقدر الذى سلك بهم من ذلك فاذا تمّ لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذى قصدناه فنقول امّا معرفة هذا الجنس الذى هو التنزيه والتقديس فقد صرّح به ايضا غير ما آية من الكتاب العزيز وابينها فى ذلك واتمّها قوله تعالى ليس كمثله شىء وهو السميع البصير وقوله افمن يخلق كمن لا يخلق هى برهان قوله تعالى ليس كمثله شىء وذلك انّه من المغروز فى فطر الجميع انّ الخالق يجب ان يكون امّا على غير صفة الذى لا يخلق شيا او على صفة غير شبيهة بصفة الذى لا يخلق شيا والّا كان من يخلق ليس بخالق فاذا اضيف الى هذا الاصل انّ المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك ان تكون صفات المخلوق امّا منتفية عن الخالق وامّا موجودة فى الخالق على غير الجهة التى هى عليها فى المخلوق وانّما قلنا على غير الجهة لانّ من الصفات التى فى الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التى فى

اشرف المخلوقات هاهنا وهو الانسان مثل اثبات العلم له والحياة والقدرة والارادة وغير ذلک وهذا هو معنى قوله عليه السلام انّ الله خلق آدم على صورته واذا تقرّر ان الشرع قد صرّح بنفى المماثلة بين الخالــق والمخلوق وصرّح بالبرهان الموجب لذلک وكان نفى المماثلة يفهم منه شيان احدهما ان يعدم الخالق كثيرًا من صفات المخلوق الثانى ان توجد فيه صفات للمخلوق على جهة اتمّ وافضل بما لا يتناهى فى العقل فلينظر فيما صرّح به الشرع من هذين الصنفين وسكت عنه وما السبب الحكمىّ فى سكوته فنقول امّا ما صرّح الشرع به من نفى صفات المخلوق عنه فما كان ظاهرًا من امره انّه من صفات النقائص فمنها الموت كما قال تبارک وتعالى وتوكّل على الحىّ الذى لا يموت ومنها النوم وما دونه ممّـا يقتضى الغفلة والسهو عن الادراكات والحفظ للموجودات وذلک مصرّح به فى قوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم ومنها النسيان والخطأ كما قال تعـالى علمها عند ربّى فى كتاب لا يضلّ ربّى ولا ينسى والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضرورىّ وذلک انّ ما كان قريبا من هذه من العلم الضرورىّ فهو الذى صرّح الشرع بنفيه عنه سبحانه واما ما كان بعيدا من المعارف الاول الضروريّة فانّما نبّه عليه بان عرّف انّه من علم الاقلّ من الناس كما قال تعالى فى غير ما آية من الكتاب ولاكنّ اكثـر الناس لا يعلمون مثل قوله تعالى لخلق السماوات والارض اكبر من خلق الناس ولاكن اكثر الناس لا يعلمون ومثل قوله تعالى فطرت الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلک الدين القيّم ولاكن اكثر الناس لا يعلمون فان قيل فما الدليل على نفى هذه النقائص عنه اعنى الدليل

الشرعيّ فلنا الدليل عليه ما يظهر من انّ الموجودات محفوظة لا يتخلّلها اختلال ولا فساد ولو كان الخالق تدركه غفلة او خطأ او نسيان او سهو لاختلّت الموجودات وقد نبّه الله تعالى على هذا المعنى فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى انّ الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده الآية وقال تعالى ولا يؤده حفظهما وهو العلىّ العظيم فان قيل فما تقول فى صفة الجسميّة هل هى من الصفات التى صرّح الشرع بنفيها عن الخالق او هى من المسكوت عنها فنقول انّه من البيّن من امر الشرع انّها من الصفات المسكوت عنها وهى الى التصريح باثباتها فى الشرع اقرب منها الى نفيها وذلك انّ الشرع قد صرّح بالوجه واليدين فى غير ما آية من الكتاب العزيز وهذه الآيات قد توهم انّ الجسميّة هى له من الصفات التى فضل فيها الخالق المخلوق كما فضله فى صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التى هى مشتركة بين الخالق والمخلوق الّا انّها فى الخالق اتمّ وجوداً ولهذا صار كثير من اهل الاسلام الى ان يعتقدوا فى الخالق انّه جسم لا يشبه سائر الاجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم والواجب عندى فى هذه الصفة ان يجرى فيها على منهاج الشرع فلا يصرّح فيها بنفى ولا اثبات ويجاب من سأل فى ذلك من الجمهور بقوله تعالى ليس كمثله شى وهو السميع البصير وينهى عن هذا السؤال وذلك لثلاثة معان احدها انّ ادراك هذا المعنى ليس هو قريبا مـن المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث وانت تتبيّن ذلك من الطريق التى سلكها المتكلّمون فى ذلك فانّهم قالوا انّ الدليل على انّه ليس بجسم انّه قد تبيّن ان كلّ جسم محدث واذا سئلوا عن الطريق التى

منها يوقف على انّ كلّ جسم محدث سلكوا فى ذلك الطريق التى ذكرناها
من حدوث الاعراض وان ما لا يتعرّى عن الحوادث حادث وقد تبيّن لك
من قولنا انّ هذه الطريق ليست برهانيّة ولو كانت برهانيّة لما كان فى
طباع الغالب من الجمهور ان يصلوا اليها وايضا فان ما يضعه هولاء القوم
من انّه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجبون بذلك انّه جسم
اكثر مما ينفون عنه الجسميّة بدليل انتفاء الحدوث عنه فهذا هو السبب
الاوّل فى ان لم يصرّح الشرع بانّه ليس بجسم وامّا السبب الثانى فهو انّ
الجمهور يرون انّ الموجود هو المتخيّل والمحسوس وانّ ما ليس بمتخيّل ولا
محسوس فهو عدم فاذا قيل لهم انّ هاهنا موجودًا ليس بجسم ارتفع عنهم
التخيّل فصار عندهم من قبيل المعدوم ولا سيّما اذا قيل انّه لا خارج العالم
ولا داخله ولا فوق ولا اسفل ولهذا اعتقدت الطائفة الذين اثبتوا الجسميّة
فى الطائفة التى نفتها عنه سبحانه انّها ملشّية واعتقد الذين نفوها فى
المثبتة انّها مكثّرة وامّا السبب الثالث فهو انّه اذا صرّح بنفى الجسميّة
عرضت فى الشرع شكوك كثيرة ممّا يقال فى المعاد وفى غير ذلك فمنها ما
يعرض من ذلك فى الرؤية التى جاءت بها السنّة الثابتة وذلك انّ الذين
صرّحوا بنفيها فرقتان المعتزلة والاشعريّة وامّا المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد
الى ان نفوا الرؤية وامّا الاشعريّة فارادوا ان يجمعوا بين الامرين فعسر ذلك
عليهم ولجئوا فى الجمع الى اقاويل سوفسطائيّة سنرشد الى الوهن الذى فيها
عند الكلام فى الرؤية ومنها انّه يوجب انتفاء الجهة فى بادى الرأى عن
الخالق سبحانه انّه ليس بجسم فترجع الشريعة متشابهة وذلك انّ بعث
الانبياء انبنى على انّ الوحى نازل اليهم من السماء وعلى ذلك انبنت

شريعتنا هذه اعنى انّ الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى انّا انزلناه فى ليلة مباركة وانبنى نزول الوحى من السماء على انّ الله فى السماء وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد اليها كما قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيّب والعمل الصالح وقال تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وبالجملة جميع الاشياء التى تلزم القائلين بنفى الجهة على ما سنذكره بعد عند التكلّم فى الجهة ومنها انّه اذا صرّح بنفى الجسميّة وجــب التصريح بنفى الحركة فاذا صرّح بنفى هذا عسر ما جاء فى صفة الحشر من ان البارئ يطلع على اهل الحشر وانّه الذى يتولّى حسابهم كما قال تعالى وجاء ربّك والملك صفًّا صفًّا وذلك يصعّب تأويل حديث النــزول المشهور وان كان التأويل اقرب اليه منه الى امر الحشر مع انّ ما جاء فى الحشر متواتر فى الشرع فيجب ان لا يصرّح للجمهور بما يؤل عندهم الى ابطال هذه الظواهر فان تاثيرها فى نفوس الجمهور انّما هو اذا حملت على ظاهرها وامّا اذا اوّلت فانّما يؤل الامر فيها الى احد امرين امّا ان يسلط التأويل على هذه واشباه هذه فى الشريعة فتتمزّق الشريعة كلّها وتبطل الحكمة المقصودة منها وامّا ان يقال فى هذه كلّها انّها من المتشابهات وهذا كلّه ابطال للشريعة ومحو لها من النفوس من غير ان يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة مع انّك اذا اعتبرت الدلائل التى احتجّ بها المؤوّلون لهذه الاشياء تجدها كلّها غير برهانيّة بل الظواهر الشرعيّة اقنع منها اعنى انّ التصديق بها اكثر وانت تتبيّن ذلك من قولنا فى البرهان الذى بنوا عليه نفى الجسميّة وكذلك تبيّن ذلك فى البرهان الذى بنوا عليه نفى الجهة على ما سنقوله بعد وقد يدلّك على انّ الشرع

لم يقصد التصريح بنفى هذه الصفة للجمهور ان لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس اعنى الجسميّة لم يصرّح الشرع للجمهور بما هى النفس فقال فى الكتاب العزيز ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربّى وما اوتيتم من العلم الّا قليلاً وذلك انه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة ممّا يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلّى اللّه عليه فى محاجّة الكافر حين قال له ربّى الذى يحيى ويميت قال انا احيى واميت الآية لانّه كان يكتفى بان يقول له انت جسم واللّه ليس بجسم لانّ كلّ جسم محدث كما تقول الاشعريّة وكذلك كان يكتفى بذلك موسى عليه السلام عند محاجّته لفرعون فى دعواه الالهيّة وكذلك كان يكتفى صلعم فى امر الدجّال فى ارشاد المؤمنين الى كذب ما يدّعيه من الربوبيّة من انّه جسم واللّه ليس بجسم بل قال عليه السلام انّ ربّكم ليس باعور فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التى ينتفى عند كلّ احد وجودها ببديهة العقل فى البارئ سبحانه فهذه كلّها كما تراه بدع حادثة فى الاسلام هى السبب فيما عرض فيه من الفرق التى انبأ المصطفى انّه ستفترق امّته اليها فان قال قائل فاذا لم يصرّح الشرع للجمهور لا بانّه جسم ولا بانّه غير جسم فما عسى ان يجابوا به فى جواب ما هو فانّ هذا السؤال طبيعىّ للانسان وليس يقدر ان ينفكّ عنه ولذلك ليس يقنع الجمهور ان يقال لهم فى موجود وقع الاعتراف به انّه لا ماهيّة له لان ما لا ماهيّة له لا ذات له قلنا الواجب فى ذلك ان يجابوا بجواب الشرع فيقال لهم انّه نور فانّه الوصف الذى وصف اللّه به نفسه فى كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشى بالصفة التى هى

ذاته فقال تعالى الله نور السموات والارض وبهذا الوصف وصفه النبيّ صلعم
في الحديث الثابت فانّه جاء انّه قيل له عليه السلام هل رايت ربّك قال
نورانى اراه وفى حديث الاسراء انّه لمّا قرب صلعم من سدرة المنتهى غشى
السدرة من النور ما حجب بصره من النظر اليها اوّليّة سبحاته وفى كتاب
مسلم انّ لله حجابًا من نور لو كشف لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه
بصره وفى بعض روايات هذا الحديث سبعين حجابًا من نور وينبغى ان تعلم
انّ هذا المثال هوشد يد المناسبة للخلق سبحانه لانّه يجتمع فيه انّه
محسوس تعجز الابصار عن ادراكه وكذلك الافهام مع انّه ليس بجسم والوجود
عند الجمهور انّما هو المحسوس والمعدوم عندهم هو غير المحسوس والنور
لمّا كان اشرف المحسوسات وجب ان يمثّل به اشرف الموجودات وههنا
ايضا سبب اخر وجب ان يسمّى به نورًا وذلك انّ حال وجوده من عقول
العلماء الراسخين فى العلم عند النظر اليه بالعقل هى حال الابصار عند
النظر الى الشمس بل حال عيون الخفافيش وكان هذا الوصف لائقًا عند
الصنفين من الناس وحقًّا وايضا فان الله تبارك وتعالى لما كان سبب
الموجودات وسبب ادراكنا لها وكان النور مع الالوان هذه صفته اعنى انّه
سبب وجود الالوان بالفعل وسبب رؤيتنا له فبالحقّ ما سمّى الله تبارك
وتعالى نفسه نورًا واذا قيل انّه نور لم يعرض شكّ فى الرؤية التى جاءت فى
المعاد فقد تبيّن لك من هذا القول الاعتقاد الاوّل الذى فى هذه الشريعة
فى هذه الصفة وما حدث فى ذلك من البدعة وانّما سكت الشرع عن هذه
الصفة لانّه لا يعترف بموجود فى الغائب انّه ليس بجسم الّا من ادرك ببرهان
انّ فى الشاهد موجودًا بهذه الصفة وهى النفس ولمّا كان الوقوف على

معرفة هذا المعنى من النفس ممّا لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم ان
يعقلوا وجود موجود ليس بجسم فلّما حجبوا عن معرفة اليقين علمنا انّهم
حجبوا عن معرفة هذا المعنى من البارئ سبحانه .٠. القول فى الجهة وامّا
هذه الصفة فلم يزل اهل الشريعة من اوّل الامر يثبتونها للّه سبحانه حتّى
نفتها المعتزلة ثم تبعهم على نفيها متأخّروا الاشعريّة كابى المعالى ومن
اقتدى بقوله وظواهر الشرع كلّها تقتضى اثبات الجهة مثل قوله تعالى ويحمل
عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية ومثل قوله يدبّر الامر من السماء الى الارض
ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره الف سنة ممّا تعدّون ومثل قوله تعالى
تعرج الملائكة والروح اليه الآية ومثل قوله أأمنتم من فى السماء ان
يخسف بكم الارض فاذا هى تمور الى غير ذلك من الآيات التى ان سلّط
التاويل عليها عاد الشرع كلّه مؤوّلًا وان قيل فيها انّها من المتشابهات
عاد الشرع كلّه متشابهًا لانّ الشرائع كلّها مبنيّة على انّ اللّه فى السماء
وان منه تنزل الملائكة بالوحى الى النبيّين وان من السماء نزلت الكتب
واليها كان الاسراء بالنبىّ صلعم حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع
الحكماء قد اتّفقوا ان اللّه والملائكة فى السماء كما اتّفقت جميع الشرائع
على ذلك والشبهة التى قادت نفاة الجهة الى نفيها هى انّهم اعتقدوا انّ
اثبات الجهة يوجب اثبات المكان واثبات المكان يوجب اثبات الجسميّة ونحن
نقول انّ هذا كلّه غير لازم فانّ الجهة غير المكان وذلك انّ الجهة هى امّا
سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهى ستّة وبهذا نقول انّ للحيوان فوق
واسفل ويمينًا وشمالًا وامام وخلف وامّا سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذى
الجهات الستّ فامّا الجهات التى هى سطوح الجسم نفسه فليست بمكان

للجسم نفسه اصلًا وامّا سطوح الاجسام المحيطة به فهى له مكان مثل
سطوح الهواء المحيطة بالانسان وسطوح الفلک المحيطة بسطوح الهواء
هى ايضا مكان للهواء وهكذا الافلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له وامّا
سطح الفلک الخارج فقد تبرهن انّه ليس خارجه جسم لانّه لو كان ذلک
كذلک لوجب ان يكون خارج ذلک الجسم جسم اخر ويمرّ الامر الى غير
نهاية فاذًا سطح آخر اجسام العالم ليس مكانًا اصلًا اذ ليس يمكن ان
يوجد فيه جسم لانّ كل ما هو مكان يمكن ان يوجد فيه جسم فاذًا ان
قام البرهان على وجود موجود فى هذه الجهة فواجب ان يكون غير جسم
فالذى يمتنع وجوده هنالک هو عكس ما ظنّه وهو موجود هو جسم
لا موجود ليس بجسم وليس لهم ان يقولوا انّ خارج العالم خلاء وذلک
انّ الخلاء قد تبيّن فى العلوم النظريّة امتناعه لانّ ما يدلّ عليه اسم الخلاء
ليس هو شى اكثر من ابعاد ليس فيها جسم اعنى طولًا وعرضًا وعمقًا
لانّه ان رفعت الابعاد عنه عاد عدمًا وان انزل الخلاء موجودًا لزم ان تكون
اعراض موجودة فى غير جسم وذلک انّ الابعاد هى اعراض من باب الكميّة
ولا بد ولكنّه قيل فى الآرآء السالفة القديمة والشرائع الغابرة انّ ذلک الموضع
هو مسكن الروحانيّين يريدون الله والملائكة وذلک انّ ذلک الموضع
ليس هو بمكان ولا يحويه زمان وذلک انّ كلّ ما يحويه الزمان والمكان
فاسد فقد يلزم ان يكون ما هنالک غير فاسد ولا كائن وقد تبيّن هذا
المعنى ممّا اقوله وذلک انّه لمّا لم يكن هاهنا شيء الّا هذا الموجود
المحسوس او العدم وكان من المعروف بنفسه انّ الموجود انّما ينسب الى
الوجود اعنى انّه يقال انّه موجود اى فى الوجود اذ لا يمكن ان يقال انّه

موجود فى العدم فان كان هاهنا موجود هو اشرف الموجودات فواجب ان ينسب من الموجود المحسوس الى الجزء الاشرف وهو السموات ولشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولاكن اكثر الناس لا يعلمون وهذا كلّه يظهر على التمام للعلماء الراسخين فى العلم فقد ظهر لك من هذا انّ اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل وانّه الذى جاء به الشرع وانبنى عليه وانّ ابطال هذه القاعدة ابطال للشرائع وانّ وجه العسر فى تفهيم هذا المعنى مع نفى الجسميّة هو انّه ليس فى الشاهد مثال له فهو بعينه السبب فى ان لم يصرّح الشرع بنفى الجسم عن الخالق سبحانه لانّ الجمهور انّما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود فى الشاهد مثل العلم فانّه لمّا كان فى الشاهد شرطًا فى وجوده كان شرطًا فى وجود الصانع الغائب وامّا متى كان الحكم الذى فى الغائب غير معلوم الوجود فى الشاهد عند الاكثر ولا يعلمه الّا العلماء الراسخون فانّ الشرع يزجر عن طلب معرفته ان لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته مثل العلم بالنفس او يضرب لهم مثالاً من الشاهد ان كان بالجمهور حاجة الى معرفته فى سعادتهم وان لم يكن ذلك المثال هو نفس الامر المقصود تفهيمه مثل كثير ممّا جاء من احوال المعاد .·. والشبهة الواقعة فى نفى الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطّن الجمهور اليها لا سيّما اذا لم يصرح لهم بانّه ليس بجسم فيجب ان يمتثل فى هذا كلّه فعل الشرع والّا فيؤوّل ما لم يصرّح الشرع بتأويله والناس فى هذه الاشياء فى الشرع على ثلاث رتب صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة فى هذا المعنى وخاصّةً متى تركت هذه الاشياء على ظاهرها فى الشرع وهولاء هم الاكثر وهم

الجمهور وصنف عرضت لهم فى هذه الاشياء شكوك ولم يقدروا على حلّها وهؤلاء هم فوق العامّة ودون العلماء وهذا الصنف هم الذين يوجد فى حقّهم التشابه فى الشرع وهم الذين ذمّهم الله تعالى وامّا عند العلماء والجمهور فليس فى الشرع تشابه فعلى هذا المعنى فينبغى ان يفهم التشابه ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثال ما يعرض لخبز البرّ مثلًا الذى هو الغذا النافع لاكثر الابدان ان يكون لاقلّ الابدان ضارًّا وهو نافع للاكثر وكذلك التعليم الشرعىّ هو نافع للاكثر وربّما ضرّ بالاقلّ ولهذا الاشارة بقوله تعالى وما يضلّ به الّا الفاسقين لاكن هذا انّما يعرض فى آيات الكتاب العزيز فى الاقلّ منها والاقلّ من الناس واكثر ذلك هى الآيات التى تتضمّن الاعلام عن اشياء فى الغائب ليس لها مثال فى الشاهد فيعبّر عنها بالشاهد الذى هو اقرب الموجودات اليها واكثرها شبهًا بها فيعرض لبعض الناس ان ياخذ الممثّل به هو المثال نفسه فتلزمه الحيرة والشكّ وهو الذى يسمّى متشابهًا فى الشرع وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفا الناس بالحقيقة لانّ هؤلاء هم الاصحّاء والغذا الملائم انّما يوافق ابدان الاصحّاء وامّا اولائك فمرضى والمرضى هم الاقلّ ولذلك قال تعالى وامّا الذين فى قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وهؤلاء اهل الجدل والكلام واشدّ ما عرض على الشريعة من هذا الصنف انّهم تأوّلوا كثيرًا ممّا ظنّوه ليس على ظاهره وقالوا انّ هذا التأويل ليس هو المقصود به وانّما اتى الله به فى صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختبارًا لهم ونعوذ بالله من هذا الظنّ بالله بل نقول انّ كتاب الله العزيز انّما جاء معجزًا من جهة الوضوح والبيان فاذًا ما ابعد من مقصد الشرع من قال فيما ليس

بمتشابه انّه متشابه ثم انّه اوّل ذلك المتشابه بزعمه وقال لجميع الناس
انّ فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل مثل ما قالوه فى آية الاستواء على
العرش وغير ذلك ممّا قالوه انّ ظاهره متشابه وبالجملة فاكثر التأويلات
التى زعم القائلون بها انّها المقصود من الشرع اذا تؤمّلت وجدت ليس
يقوم عليها برهان ولا تفعل فعل الظاهر فى قبول الجمهور لها وعملهم عنها
فانّ المقصود الاوّل بالعلم فى حقّ الجمهور انّما هو العمل فما كان انفع فى
العمل فهو اجدر وامّا المقصود بالعلم فى حقّ العلماء فهو الامران جميعا
اعنى العلم والعمل ومثال من اوّل شيا من الشرع وزعم انّ ما اوّله هو ما
قصد الشرع وصرّح بذلك التأويل للجمهور مثال من اتى الى دواء قد ركّبه
طبيب ماهر ليحفظ صحّة جميع الناس او الاكثر فجاء رجل فلم يلائمه
ذلك الدواء المركّب الاعظم لرداءة مزاج كان به ليس يعرض الّا للاقلّ من
الناس فزعم انّ بعض تلك الادوية التى صرّح باسمه الطبيب الاوّل فى ذلك
الدواء العامّ المنفعة المركّب لم يرد به ذلك الدواء الذى جرت العادة فى
اللسان ان يدلّ بذلك الاسم عليه وانّما اريد به دواء آخر ممّا يمكن ان
يدلّ عليه بذلك باستعارة بعيدة فازال ذلك الدواء الاوّل من ذلك المركّب
الاعظم وجعل فيه بدله الدواء الذى ظنّ انّه الذى قصده الطبيب وقال
للناس هذا هو الذى قصده الطبيب الاوّل فاستعمل الناس ذلك الدواء
المركّب على الوجه الذى تأوّله عليه هذا المتأوّل ففسدت به امزجة كثير
من الناس فجاء آخرون شعروا بفساد امزجة الناس عن ذلك الدواء
المركّب فراموا اصلاحه بان ابدلوا بعض ادويته بدواء آخر غير الدواء الاوّل
فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الاوّل فجاء ثالث فتاول

فى ادوية ذلك المركّب غير التأويل الاوّل والثانى فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدّمين فجاء متأوّل رابع فتاوّل دواء آخر غير الادوية المتقدّمة فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الامراض المتقدّمة فلمّا طال الزمان بهذا المركّب الاعظم وسلّط الناس التأويل على ادويته وغيّروها وبدّلوها عرض منه للناس امراض شتّى حتّى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركّب فى حقّ اكثر الناس وهذه هى حال الفرق الحادثة فى هذه الطريقة مع الشريعة وذلك ان كلّ فرقة منهم تأوّلت فى الشريعة تأويلا غير التأويل الذى تأوّلته الفرقة الاخرى وزعمت انّه الذى قصده الشرع حتّى تمزّق الشرع كلّ ممزّق وبعُد جدّا عن موضعه الاوّل ولمّا علم صاحب الشرع صلعم انّ مثل هذا يعرض ولا بدّ فى شريعته قال ستفترق امّتى على اثنتين وسبعين فرقة كلّها فى النار الّا واحدة يعنى بالواحدة التى سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوّله تاويلا صرّحت به للناس وانت اذا تامّلت ما فى هذه الشريعة فى هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبيّنت انّ هذا المثال صحيح واوّل من غيّر هذا الدواء الاعظم هم الخوارج ثمّ المعتزلة بعدهم ثمّ الاشعريّة ثم الصوفيّة ثمّ جاء ابو حامد فطمّ الوادى على القرى وذلك انّه صرّح بالحكمة كلّها للجمهور وباراء الحكماء على ما اداه اليه فهمه وذلك فى كتابه الذى سمّاه بالمقاصد فزعم انّه انّما الّف هذا الكتاب للردّ عليهم ثمّ وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفّرهم فيه فى مسائل ثلاثة من جهة خرقهم فيها للاجماع كما زعم وبدّعهم فى مسائل واتى فيه بحجج مشكّكة وشبه محيّرة اضلّت كثيرًا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة ثمّ

قال فى كتابه المعروف بجواهر القرآن انّ الذى اثبته فى كتاب التهافت هى اقاويل جدليّة وانّ الحقّ انّما اثبته فى المضنون به على غير اهله ثمّ جاء فى كتابه المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال انّ سائرهم محجوبون الّا الذين اعتقدوا انّ الله سبحانه غير محرّك السماء الاولى وهو الذى صدر عنه هذا المحرّك وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء فى العلوم الالهيّة وهو قد قال فى غير ما موضع انّ علومهم الالهيّة هى تخمينات بخلاف الامر فى سائر علومهم وامّا فى كتابه الذى سمّاه المنقذ من الضلال فانحى فيه على الحكماء واشار الى انّ العلم انّما يحصل بالخلوة والفكرة وانّ هذه المرتبة هى جنس مراتب الانبياء فى العلم وكذلك صرّح بذلك بعينه فى كتابه الذى سمّاه بكيميا السعادة فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين فرقة انتدبت لذمّ الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه الى الحكمة وهذا كلّه خطأ بل ينبغى ان يقرّ الشرع على ظاهره ولا يصرّح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة لانّ التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون ان يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحلّ ولا يجوز اعنى ان يصرّح بشىء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها لانّه لا يكون لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتّبعين لظاهر الشرع فلحق من فعله هذا اخلال بالامرين جميعًا اعنى بالحكمة وبالشرع عند اناس وحفظ الامرين جميعًا عند آخرين امّا اخلاله بالشريعة فمن جهة افصاحه فيها بالتاويل الذى لا يجب الافصاح به وامّا اخلاله بالحكمة فلافصاحه ايضا بمعان فيها لا يجب ان يصرّح بها الّا فى كتب البرهان

وامّا حفظه للامرين فلانّ كثيرا من الناس لا يرى بينهما تعارضًا من جهة الجمع الذى استعمل بينهما واكّد هذا المعنى بان عرّف وجه الجمع بينهما وذلك فى كتابه الذى سمّاه التفرقة بين الاسلام والزندقة وذلك انّه عدّد فيه اصناف التأويلات وقطع فيه على انّ المؤوّل ليس بكافر وان خـرق الاجماع فى التأويل فاذًا ما فعل من هذه الاشياء فهو ضارّ للشرع بوجه وللحكمة بوجه ولهما بوجه وهذا الذى فعله هذا الرجل اذا فحص عنه ظهر انّه ضارّ بالذات للامرين جميعًا اعنى الحكمة والشريعة وانّه نافع لهما بالعرض وذلك انّ الافصاح بالحكمة لمن ليس باهلها يلزم عن ذلـك بالذات امّا ابطال الحكمة وامّا ابطال الشريعة وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما والصواب كان ألّا يصرّح بالحكمة للجمهور وامّا وقد وقع التصـريح فالصواب ان تعلم الفرقة من الجمهور التى ترى انّ الشريعة مخالفة للحكمة انّها ليست مخالفة لها وكذلك الذين يرون انّ الحكمة مخالفة لها مـن الذين ينتسبون للحكمة انّها ليست مخالفة لها وذلك بان يعرف كلّ واحد من الفريقين انّه لم يقف على كنههما بالحقيقة اعنى على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة وانّ الرأى فى الشريعة الذى اعتُقد انّه مخالف للحكمة هو رأى امّا مبتدع فى الشريعة لا من اصلها وامّا راى خطأ فى الحكمة اعنى تاويل خطأ عليها كما عرض فى مسئلة علم الجزئيّات وفى غيرها مـــن المسائل ولهذا المعنى اضطررنا نحن فى هذا الكتاب ان نعرّف اصول الشريعة فانّ اصولها اذا تؤمّلت وجدت اشدّ مطابقة للحكمة ممّا أُوّل فيها وكذلك الرأى الذى ظنّ فى الحكمة انّه مخالف للشريعة يعرف ان السبب فى ذلك انّه لم يحط علمًا بالحكمة ولا بالشريعة ولذلك اضطررنا نحن ايضا الى وضع

قول [اعنى فصل المقال] فى موافقة الحكمة للشريعة .٠. واذ قد تبيّن هذا فلنرجع الى حيث كنّا فنقول انّ الذى بقى علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة هى مسئلة الرؤية فانه قد يظنّ انّ هذه المسئلة هى بوجه ما داخلة فى الجزء المقدّم لقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ولذلك انكرها المعتزلة وردّت الآثار الواردة فى الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الامر عليهم وسبب وقوع هذه الشبهة فى الشرع انّ المعتزلة لمّا اعتقدوا انتفاء الجسميّة عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلّفين ووجب عندهم ان انتفت الجسميّة ان تنتفى الجهة واذا انتفت الجهة انتفت الرؤية اذ كلّ مرئىّ فى جهة من الرائى فاضطرّوا لهذا المعنى لردّ الشرع المنقول واعتلوا للاحاديث بانّها اخبار آحاد واخبار الآحاد لا توجب العلم مع انّ ظاهر القرآن معارض لها اعنى قوله تعالى لا تدركه الابصار وامّا الاشعريّة فراموا الجمع بين الاعتقادين اعنى بين انتفاء الجسميّة وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحسّ فعسر ذلك عليهم ولجؤا فى ذلك الى حجج سوفسطانية مموّهة اعنى الحجج التى توهم انّها صحيح وهى كاذبة وذلك انّه يشبه ان يكون يوجد فى الحجج ما يوجد فى الناس اعنى انّه كما يوجد فى الناس الفاضل التامّ الفضيلة ويوجد فيهم من دون ذلك فى الفضل ويوجد فيهم من يوهم انّه فاضل وليس بفاضل وهو المرائى كذلك الامر فى الحجج اعنى انّ منها ما هو فى غاية اليقين ومنها ما هو دون اليقين ومنها حجّة مرائية وهى التى توهم انّها يقين وهى كاذبة والاقاويل التى سلكها الاشعريّة فى هذه المسئلة منها اقاويل فى رفع دليل المعتزلة ومنها اقاويل لهم فى اثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم وانّه ليس

يعرض من فرضها محال فامّا ما عاندوا به قول المعتزلة انّ كلّ مرئىّ فهو فى جهة من الرائى فمنهم من قال انّ هذا انّما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب وانّ هذا الموضع ليس هو من المواضع التى يجب فيها نقل حكم الشاهد الى الغائب وانّه جائز ان يرى الانسان ما ليس فى جهة اذا كان جائزا ان يرى الانسان بالقوّة المبصرة نفسها دون عين وهولاء اختلط عليهم ادراك العقل مع ادراك البصر فانّ العقل هو الذى يدرك ما ليس فى جهة اعنى فى مكان وامّا ادراك البصر فظاهر من امره ان من شرطه ان يكون المرئى منه فى جهة ولا فى جهة فقط بل وفى جهة ما مخصوصة ولذلك ليس تتاتّى الرؤية باىّ وضع اتّفق ان يكون البصر من المرئىّ بل باوضاع محدودة وشروط محدودة ايضا وهى ثلاثة اشياء حضور الضوء والجسم الشفّاف المتوسط بين البصر والمبصر وكون المبصر ذا الوان ضرورة والردّ لهذه الامور المعروفة بنفسها فى الابصار هو ردّ للاوائل المعلومة بالطبع للجميع وابطال لجميع علوم المناظر والهندسة وقد قال القوم اعنى الاشعريّة انّ احد المواضع التى يجب ان ينقل فيها حكم الشاهد الى الغائب هو الشرط مثل حكمنا انّ كل عالم حىّ لكون الحياة تظهر فى الشاهد شرطا فى وجود العلم وان كان ذلك قلنا لهم وكذلك يظهر فى الشاهد انّ هذه الاشيا هى شروط فى الرؤية فالحقوا الغائب فيها بالشاهد على اصلكم .·.
وقد رام ابو حامد فى كتابه المعروف بالمقاصد ان يعاند هذه المقدّمة اعنى انّ كلّ مرئىّ فى جهة من الرائى بانّ الانسان يبصر ذاته فى المرآة وانّ ذاته ليست منه فى جهة غير جهة مقابلة وذلك انّه لمّا كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحلّ فى المرآة التى فى الجهة المقابلة فهو يبصر ذاته فى

غير جهة وهذه مغالطة فانّ الذى يبصر هو خيال ذاته والخيال منه هو فى
جهة اذ كان الخيال فى المرآة والمرآة فى جهة وامّا حجّتهم التى اتوا بها فى
امكان رؤية ما ليس بجسم فانّ المشهور عندهم فى ذلك حجّتان احدهما وهو
الاشهر عندهم ما يقولونه من انّ الشىء لا يخلو ان يرى من جهة ما هو
ملوّن او من جهة انّه جسم او من جهة انّه لون او من جهة انّه موجود
وربّما عددوا جهات اخر غير هذه للموجود ثمّ يقولون وباطل ان يرى من
قبل انّه جسم اذ لو كان ذلك كذلك لما رئى اللون وباطل ان يرى لمكان
انّه لون اذ لو كان ذلك لما رئى الجسم واذا بطلت جميع هذه الاقسام التى
تتوهم فى هذا الباب فلم يبق ان يرى الشىء الّا من قبل انّه موجود
والمغالطة فى هذا القول بيّنة فانّ المرئى منه ما هو مرئىّ بذاته ومنه ما
هو مرئى من قبل المرئىّ بذاته وهذه هى حال اللون والجسم فانّ اللون
مرئى بذاته والجسم مرئى من قبل اللون ولذلك ما لم يكن له لون لم
يبصر ولو كان الشى انّما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب ان تبصر
الاصوات وسائر المحسوسات الخمس فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواسّ
الخمس حاسّة واحدة وهذه كلّها خلاف ما يعقل وقد اضطرّ المتكلّمون
لمكان هذه المسئلة وما اشبهها ان يسلّموا انّ الالوان ممكنة ان تسمع
والاصوات ممكنة ان ترى وهذا كلّه خروج عن الطبع وعن ما يمكن ان
يعقله انسان فانّه من الظاهر انّ حاسّة البصر غير حاسّة السمع وانّ
محسوس هذه غير محسوس تلك وانّ آلة هذه غير آلة تلك وانّه ليس
يمكن ان ينقلب البصر سمعًا كما ليس يمكن ان يعود اللون صوتًا والذين
يقولون انّ الصوت يمكن ان يبصر فى وقت ما فقد يجب ان يسئلوا فيقال

لهم ما هو البصر فلا بدّ من ان يقولوا هو قوّة تدرك بها المرئيّات الالوان وغيرها ثمّ يقال لهم ما هو السمع فلا بدّ ان يقولوا هو قوّة تدرك بها الاصوات فاذا وضعوا هذا قيل لهم فهل البصر عند ادراكه الاصوات هو بصر فقط او سمع فقط فان قالوا سمع فقط فقد سلّموا انّه لا يدرك الالوان وان قالوا بصر فقط فليس يدرك الاصوات واذا لم يكن بصرا فقط لانّه يدرك الاصوات ولا سمعًا فقط لانّه يدرك الالوان فهو بصر وسمع معًا وعلى هذا فستكون الاشياء كلّها شيأً واحدًا حتّى المتضادّات وهذا شئ فيما احسبه يسلّمه المتكلّمون من اهل ملّتنا او يلزمهم تسليمه وهو رأى سوفسطانىّ لاقوام قدماء مشهورين بالسفسطة وامّا الطريقة الثانية التى سلكهـــا المتكلّمون فى جواز الرؤية فهى الطريقة التى اختارها ابو المعالى فى كتابه المعروف بالارشاد وهى هذه الطريقة وتلخيصها انّ الحواسّ انّما تدرك ذوات الاشياء وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هى احوال ليســت بذوات فالحواسّ لا تدركها وانّما تدرك الذات والذات هى نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات فاذًا الحواس انّما تدرك الشى من حيث هــو موجود وهذا كلّه فى غاية الفساد ومن ابين ما يظهر به فساد هذا القول انّه لو كان البصر انّما يدرك الاشياء لما امكنه ان يفرق بين الابيــض والاسود لانّ الاشياء لا تفترق بالشى الذى تشترك فيه ولا كان بالجملة يمكن فى الحواسّ لا فى البصر ان يدرك فصول الالوان ولا فى السمع ان يدرك فصول الاصوات ولا فى الطعم ان يدرك فصول المطعومات وللزم ان تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا فلا يكون فرق بين مدرك السمع وبين مدرك البصر وهذا كلّه فى غاية الخروج عمّا يعقله الانسان وانّما تدرك

الحواسّ ذوات الاشياء المشار اليها بتوسّط ادراكها لمحسوساتها الخاصّة بها فوجه المغالطة فى هذا هو ان ما يدرك ذاتيا اخذ انّه مدرك بذاته ولولا النشأ على هذه الاقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها لما امكن ان يكون فيها شيء من الاقناع ولا وقع بها التصديق لاحد سليم الفطـــرة *. والسبب فى مثل هذه الحيرة الواقعة فى الشريعة حتّى الجأت القائميـــن بنصرتها فى زعمهم الى مثل هذه الاقاويل الهجينة التى هى ضحكة من عُنى بتمييز اصناف الاقاويل ادنى عناية هو التصريح فى الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح بنفى الجسميّة للجمهور وذلك انّه من العسير ان يجتمع فى اعتقاد واحد انّ هاهنا موجودًا ليس بجسم وانّه مرئىّ بالابصار لانّ مدارك الحواسّ هى فى الاجسام او اجسام ولذلك رأى قوم انّ هذه الرؤية هى مزيد علم فى ذلك الوقت وهذا ايضا لا يليق الافصاح بـــه للجمهور وانّه لمّا كان العقل من الجمهور لا ينفكّ من التخيّل بل ما لا يتخيّلون هو عندهم عدم وكان تخيّل ما ليس بجسم لا يمكن والتصديق بوجود ما ليس بمتخيّل غير ممكن عندهم عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى فوصفه سبحانه لهم باوصاف تقرب من قوّة التخيّل مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك مع تعريفهم انّه لا يجانسه شى من الموجودات المتخيّلة ولا يشبهه ولو كان القصد تعريف الجمهور انّه ليس بجسم لما صرّح لهم بشى من هذا بل لمّا كان ارفع الموجـــودات المتخيّلة هو النور ضرب لهم المثال به اذ كان النور هو اشهر الموجودات عند الحسّ والتخيّل وبهذا النحو من التصوّر امكن ان يفهموا المعانـــى الموجودات فى المعاد اعنى انّ تلك المعانى مثّلت لهم بامور متخيّلـــة

محسوسة فاذًا متى اخذ الشرع فى اوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهر لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها لانّه اذا قيل له انّه نور وانّ له حجابا من نور كما جاء فى القرآن والسنن الثابتة ثم قيل انّ المؤمنين يرونه فى الآخرة كما ترى الشمس لم يعرض فى هذا كلّه شكّ ولا شبهة فى حقّ الجمهور ولا فى حقّ العلماء وذلك انّه قد تبرهن عند العلماء انّ تلك الحال مزيد علم لاكن متى صرّح لهم به اعنى للجمهور انبطلت عندهم الشريعة كلّها او كفّروا المصرّح لهم بها فمن خرج عن منهاج الشرع فى هذه الاشياء فقد ضلّ عن سواء السبيل وانت اذا تامّلت الشرع وجدته مع انّه قد ضرب للجمهور فى هذه المعانى المثالات التى لم يمكن تصوّرهم ايّاها دونها فقد نبّه العلماء على تلك المعانى انفسها التى ضرب مثالاتها للجمهور فيجب ان يوقف عند حدّ الشرع فى نحو التعليم الذى خصّ به صنفًا صنفًا من الناس والّا يخلّط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعيّة النبويّة ولذلك قال عليه السلام انّا معشر الانبياء امرنا ان ننزل الناس منازلهــم وان نخاطبهم على قدر عقولهم ومن جعل الناس شرعًا واحدًا فى التعليم فهو كمن جعلهم شرعا واحدا فى عمل من الاعمال وهذا كلّه خلاف المحسوس والمعقول فقد تبيّن لك من هذا انّ الرؤية معنى ظاهر وانّه ليس يعرض فيه شبهة اذا اخذ الشرع على ظاهره فى حقّ الله تبارك وتعالى اعنى اذا لم يصرح فيه بنفى الجسميّة ولا باثباتها واذ قد تبيّنت عقائد الشرع الاول فى التنزيه والمقدار الذى سلك فى تعليم الجمهور من ذلك فقد ينبغى ان نسير الى الجزء الذى يتضمّن معرفة افعال الله تبارك وتعالى وهو الفنّ الخامس من هذه الفنون وبه ينقضى القول فى هذا الذى قصدناه

الفنّ الخامس فى معرفة الافعال

ونذكر فى هذا الفنّ خمس مسائل فقط هى الاصول التى عليها يدور كلّ ما فى هذا الباب المسئلة الاولى فى اثبات خلق العالم الثانية فى بعث الرسول الثالثة فى القضاء والقدر الرابعة فى التجوير والتعديل الخامسة فى المعاد .·.

المسئلة الاولى فى حدوث العالم اعلم ان الذى قصده الشرع من معرفة العالم هو انّه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له وانّه لم يوجد عن الاتّفاق ومن نفسه فالطريق التى سلك الشرع بالناس فى تقرير هذا الاصل ليس هو طريق الاشعريّة فانّا قد بيّنّا انّ تلك الطرق ليست من الطرق اليقينيّة الخاصّة بالعلماء ولا هى من الطرق العامّة المشتركة بالجميع وهى الطرق البسيطة اعنى بالبسيطة القليلة المقدّمات التى نتائجها قريبة من المقدّمات المعروفة بنفسها وامّا البيانات التى تكون بالمقايس المركّبة الطويلة التى تنبنى على اصول متفنّنة فليس يستعملها الشرع فى تعليم الجمهور فكلّ من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق اعنى البسيطة وتأوّل ذلك على الشرع فقد جهل مقصده وزاغ عن طريقه وكذلك ايضا لا يعرّف الشرع بامثال هذه المقايس من الامور الّا ما كان له مثال فى الشاهد وما كانت الحاجة الى تعريف الجمهور به وكيدة مثّل ذلك باقرب الاشياء شبهًا به كالحال فى احوال المعاد وما لم تكن لهم به حاجة الى معرفته فى هذا الجنس عرّفوا انّه ليس من علمهم كما قال تعالى فى الروح واذ قد تقرّر لنا هذا الاصل فواجب ان تكون الطريقة التى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور

حدوث العالم من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع وواجب ان كان حدوثه ليس له مثال فى الشاهد ان يكون الشرع استعمل فى تمثيل ذلك حدوث الاشياء المشاهدة فامّا الطريق التى سلكها الشرع فى تعليم الجمهور انّ العالم مصنوع للّه تبارك وتعالى فانّه اذا تؤمّلت الآيات التى تضمّنت هذا المعنى وجدت تلك الطرق هى طريق العناية وهى احدى الطرق التى قلنا انّها الدالّة على وجود الخالق تعالى وذلك انّه كما انّ الانسان اذا نظر الى شى محسوس فرآه قد وضع بشكل ما وقدر ما ووضع ما موافق فى جميع ذلك للمنفعة الموجودة فى ذلك الشى المحسوس والغاية المطلوبة حتّى يعترف انّه لو وجد بغير ذلك الشكل او بغير ذلك الوضع او بغير ذلك القدر لم توجد فيه تلك المنفعة علم على القطع انّ لذلك الشى صانعًا صنعه ولذلك وافق شكله ووضعه وقدره تلك المنفعة وانّه ليس يمكن ان تكون موافقة اجتماع تلك الاشياء لوجود المنفعة بالاتّفاق مثال ذلك انّه اذا رأى انسان حجرًا موجودا على الارض فوجد شكله بصفة يتاتّى منها الجلوس ووجد ايضا وضعه كذلك وقدره علم انّ ذلك الحجر انّما صنعه صانع وهو الذى وضعه كذلك وقدّره فى ذلك المكان وامّا متى لم يشاهد شيا من هذه الموافقة للجلوس فانّه يقطع انّ وقوعه فى ذلك المكان ووجوده بصفة ما هو بالاتّفاق ومن غير ان يجعله هنالك فاعل كذلك الامر فى العالم كلّه فانّه اذا نظر الانسان الى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التى هى سبب الازمنة الاربعة وسبب الليل والنهار وسبب الامطار والمياه والرياح وسبب عمارة اجزاء الارض ووجود الناس فيها وسائر الكائنات من الحيوانات والنبات وكون الارض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر

الحيوانات البرّيّة وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائيّة والهواء للحيوانات الطائرة وانّه لو اختلّ شيء من هذه الخلقة والبنية لاختلّ وجـــود المخلوقات التى هاهنا علم على القطع انّه ليس يمكن ان تكون هـذه الموافقة التى فى جميع اجزاء العالم للانسان والحيوان والنبات بالاتّفاق بل ذلك من قاصد قصده ومريد اراده وهو الله عزّ وجلّ وعلم على القطع انّ العالم مصنوع وذلك انّه يعلم ضرورةً انّه لم يمكن ان توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع بل عن الاتّفاق فامّا انّ هذا النوع من الدليل قطعىّ وانّه بسيط فظاهر من هذا الذى كتبناه وذلك انّ مبناه على اصلين معترف بهما عند الجميع احدهما انّ العالم بجميع اجزائه يوجد موافقا لوجود الانسان ولوجود جميع الموجودات التى هاهنا والاصل الثانى انّ كلّ ما يوجد موافقًا فى جميع اجزائه لفعل واحد ومسدّدًا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ضرورةً فينتج عن هذين الاصلين بالطبع انّ العالم مصنوع وانّ له صانعًا وذلك انّ دلالة العناية تدلّ على الامرين معًا ولذلك كانت اشرف الدلائل الدالّة على وجود الصانع وامّا انّ هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود فى الكتاب العزيز فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التى يذكر فيها بدوّ الخلق فمنها قوله تعالى الم نجعل الارض مهادًا والجبال اوتادًا الى قوله وجنّات الفافًا فانّ هذه الآية اذا تؤمّلت وجد فيها التنبيه على موافقة اجزاء العالم لوجود الانسان وذلك انّه ابتدأ فنبّه على امر معروف بنفسه لنا معشر الناس الابيض والاسود وهو انّ الارض خلقت بصفة يتاتّى لنا المقام عليها وانّها لو كانت متحرّكة او بشكل آخر غير شكلها او فى موضع آخر غير الموضع الذى هى فيه او بقدر غير

هذا القدر لما امكن ان نوجد فيها ولا ان نخلق عليها وهذا كلّه محصور
فى قوله تعالى الم نجعل الارض مهادًا وذلك انّ المهاد يجمع الموافقة فى
الشكل والسكون والوضع وزائدًا الى هذا معنى الوثارة واللين فما اعجب
هذا لاعجاز وافضل هذه السعادة واغرب هذا الجمع وذلك انّه قد جمع فى
لفظ مهاد جميع ما فى الارض من موافقتها لكون الانسان عليها وذلك شى
قد تبيّن على التمام للعلماء فى ترتيب من الكلام طويل وقدر من الزمان
غير يسير والله يختصّ برحمته من يشاء وامّا قوله تعالى والجبال اوتادًا فانّه
نبّه بذلك على المنفعة الموجودة فى سكون الارض من قبل الجبال فانّه لو
قدّرت الارض اصغر ممّا هى كانّك قلت دون الجبال لتزعزعت من حركات
باقى الاسطقسات اعنى الماء والهواء ولتزلزلت وخرجت من موضعها ولو كان
ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة فاذًا موافقة سكونها لما عليها من
الموجودات لم تعرض بالاتّفاق وانّما عرضت عن قصد قاصد وارادة مريد
فهى ضرورةً مصنوعة لذلك القاصد سبحانه وموجودة له على الصفة التى
قدّرها لوجود ما عليها من الموجودات ثمّ نبّه ايضا على موافقة وجود
الليل والنهار للحيوان فقال تعالى وجعلنا الليل لباسًا والنهار معاشًا يريد
انّ الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التى هاهنا من حرارة الشمس
وذلك انّه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التى جعل الله
حياتها بالشمس وهو الحيوان والنبات فلمّا كان اللباس قد يقى من الحرّ
مع انّه سترة وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان سمّاه الله تعالى لباسًا
وهذا من ابدع الاستعارة وفى الليل ايضا منفعة اخرى للحيوان وهو انّ
نومه يكون فيه مستغرقا لمكان ذهاب الضوء الذى يحرّك الحواسّ الى ظاهر

البدن الذى هو اليقظة ولذلك قال تعالى وجعلنا نومكم سُباتًا اى مستغرقًا من قبل ظلمة الليل ثم قال تعالى وبنينا فوقكم سبعًا شدادًا وجعلنا سراجًا وهّاجًا فعبّر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها وعن معنى الاتفـاق الموجود فيها والنظام والترتيب وعبّر بمعنى الشدّة عمّا جعل فيها مـن القوّة على الحركة التى لا تفتر عنها ولا يلحقها من قبلها كلال ولا تخاف ان تخرّ كما تخرّ السقوف والمبانى العالية والى هذا الاشارة بقوله تعالى وجعلنا السماء سقفًا محفوظًا وهذا كلّه تنبيه منه على موافقتها فى اعدادهـــا واشكالها واوضاعها وحركاتها لوجود ما على الارض وما حولها حتّى انّه لو وقف جرم من الاجرام السماويّة لحظة واحدة لفسد ما على وجه الارض فضلا عن ان يقف كلّها وقد زعم قوم انّ النفخ فى الصور الذى هو سبب الصعقة هو وقوف الفلك ثمّ نبّه على منفعة الشمس الخاصّة وموافقتها لوجود ما على الارض فقال تعالى وجعلنا سراجا وهّاجًا وانّما سمّاها سراجـا لانّ الاصل هو الظلمة والضوء طارئ على الظلمة كما انّ السراج طارئ على ظلمة الليل ولولا السراج لم ينتفع الانسان بحاسّة بصره بالليل وكذلك لـولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسّة بصره اصلا وانّما نبّه على هذه المنفعة للشمس فقط دون سائر منافعها لانّها اشرف منافعها واظهرها ثم نبّه تعالى على العناية المذكورة فى نزول المطر وانّه انّما ينزل لمكان النبـات والحيوان وانّ نزول المطر بقدر محدود وفى اوقات محدودة لنبات الزرع ليس يمكن ان يعرض عن الاتّفاق بل سبب ذلك العناية بما هاهنا فقال تعالى وانزلنا من المعصرات ماء ثجّاجا لنخرج به حبًّا ونباتًا وجنّات الفافًـا والآيات التى فى القرآن فى التنبيه على هذا المعنى كثيرة مثل قوله تعالى الم

تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقًا وجعل القمر فيهنّ نورًا وجعل الشمس سراجًا والله انبتكم من الارض نباتًا ومثل قوله تعالى الله الذى جعل لكم الارض فراشًا والسماء بناء ولو ذهبنا لتعدّد هذه الآيات ونفصّل ما نبّهت عليه من العناية التى تدلّ على الصانع والمصنوع لما وسع ذلك مجلّدات كثيرة وليس قصدنا ذلك فى هذا الكتاب ولعلّنا ان انسأ الله فى الاجل ووقع لنا فراغ ان نكتب كتابًا فى العناية التى نبّه عليها الكتاب العزيز .·. وينبغى ان تعلم انّ هذا النوع من الاستدلال فى غاية المضادّة للاستدلال الذى زعمت الاشعريّة انّه الطريق الى معرفة الله سبحانه وذلك انّهم زعموا انّ دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى ليس من اجل حكمة فيها تقتضى العناية ولكن من قبل الجواز اى من قبل ما يظهر فى جميع الموجودات انّه جائز فى العقل ان يكون بهذه الصفة وبضدّها فانّه ان كان هذا الجواز على السواء فليس هاهنا حكمة ولا توجد هاهنا موافقة اصلا بين الانسان وبين اجزاء العالم وذلك انّه ان كان يمكن على زعمهم ان تكون الموجودات على غير ما هى عليه كوجودها على ما هى عليه فليس هاهنا موافقة بين الانسان وبين الموجودت التى امتنّ عليه الله بخلقها وامره بشكره عليها فانّ هذا الرأى الذى يلزمه ان يكون امكان خلق الانسان جزء من هذا العالم كامكان خلقه فى الخلاء مثلًا الذى يرون انّه موجود بل والانسان عندهم يمكن ان يكون بشكل آخر وخلقة اخـرى ويوجد عنه فعل الانسان وقد يمكن عندهم ان يكون جزء من عالم آخر مخالف بالحدّ والشرح لهذا العالم فلا تكون نعمة هاهنا يمتنّ بها على الانسان لانّ ما ليس بضرورىّ ولا من جهة الافضل فى وجود الانسـان

فالانسان مستغن عنه وما هو مستغن عنه فليس وجوده بانعام عليه وهذا كلّه خلاف ما فى فطر الناس وبالجملة فكما انّه من انكر وجود المسبّبات مرتّبة على الاسباب فى الامور الصناعيّة او لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع كذلك من جحد وجود ترتيب المسبّبات على الاسباب فى هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا .·.
وقولهم انّ الله اجرى العادة بهذه الاسباب وانّه ليس لها تاثير فى المسبّبات باذنه قول بعيد جدًّا عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها لانّ المسبّبات ان كان يمكن ان توجد من غير هذه الاسباب على حدّ ما يمكن ان توجد بهذه الاسباب فاىّ حكمة فى وجودها عن هذه الاسباب وذلك انّ وجود المسبّبات عن الاسباب لا يخلوا من ثلاثة اوجه امّا ان يكون وجود الاسباب لمكان المسبّبات من الاضطرار مثل كون الانسان متغذّيًا وامّا ان يكون من اجل الافضل اعنى لتكون المسبّبات بذلك افضل واتمّ مثل كون الانسان له عينان وامّا ان يكون ذلك لا من جهة الافضل ولا من الاضطرار فيكون وجود المسبّبات عن الاسباب بالاتّفاق وبغير قصد فلا تكون هنالك حكمة اصلًا ولا تدلّ على صانع اصلًا بل انّما تدلّ على الاتّفاق وذلك انّه ان كان مثلا ليس شكل يد الانسان ولا عدد اصابعها ولا مقدارها ضروريًّا ولا من جهة الافضل فى الامساك الذى هو فعلها وفى احتوائها على جميع الاشياء المختلفة الشكل وموافقتها لامساك آلات جميع الصنائع فوجود افعال اليد هو عن شكلها وعدد اجزائها ومقدارها هو بالاتّفاق ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين ان يخصّ الانسان باليد او بالحافر او بغير ذلك مما يخصّ حيوانًا حيوانًا من الشكل الموافق لفعله

وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسبّبات لم يكن هاهنا شى يردّ به على القائلين بالاتّفاق اعنى الذين يقولون لا صانع هاهنا وانّ جميع ما حدث فى هذا العالم انّما هو عن الاسباب المادّيّة لانّ احد الجائزين هو احقّ ان يقع عن الاتّفاق منه ان يقع عن فاعل مختار وذلك انّه اذا قال الاشعرى انّ وجود احد الجائزين او الجائزات هو دالّ على انّ هاهنا مخصّصًا فاعلًا كان لاولائك ان يقولوا انّ وجود الموجودات على احد الجائزين او الجائزات هو عن الاتّفاق اذ الارادة انّما تفعل لمكان سبب من الاسباب والذى يكون لغير علّة ولا سبب هو عن الاتّفاق اذ كنّا نرى اشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة مثل ما يعرض للاسطقسات ان تمتزج امتزاجًا ما بالاتّفاق فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتّفاق موجود ما ثم تمتزج ايضا امتزاجًا آخر فيحدث بالاتّفاق عن ذلك الامتزاج بالاتّفاق موجود آخر فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتّفاق .·. وامّا نحن فلمّا كنّا نقول انّه واجب ان يكون هاهنا ترتيب ونظام لا يمكن ان يوجد اتقن منه ولا اتمّ منه وانّ الامتزاجات محدودة مقدّرة والموجودات الحادثة عنها واجبة وان هذا دائما لا يخلّ لم يمكن ان يوجد ذلك عن الاتّفاق لان ما يوجد عن الاتّفاق هو اقلّ ضرورة والى هذا الاشارة بقوله تعالى صنع الله الذى اتقن كلّ شى وایّ اتقان يكون ليت شعرى فى الموجودات ان كانت على الجواز لانّ الجائز ليس هو اولى بالشى من ضدّه والى هذا الاشارة بقوله ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور وایّ تفاوت اعظم من ان تكون الاشياء كلّها يمكن ان توجد على صفة اخرى فوجدت على هذه ولعلّ تلك الصفة المعدومة افضل من الموجودة فمن زعم مثلًا انّ

الحركة الشرقيّة لو كانت غربيّة والغربيّة شرقيّة لم يكن فى ذلك فرق فى
صنعة العالم فقد ابطل الحكمة وهو كمن زعم انّه لو كان اليمين من الحيوان
شمالاً والشمال يمينًا لم يكن فى ذلك فرق فى صنعة الحيوان فانّ احد
الجائزين كما يمكن ان يقال فيه انّما وجد على احد الجائزين من فاعل
مختار كذلك ممكن ان يقال انّه انّما وجد عن فاعله على احد الجائزين
بالاتّفاق اذ كنّا نرى كثيرًا من الجائزات توجد على الجائزين عن فاعليها
بالاتّفاق وانت تتبيّن انّ الناس باجمعهم يرون انّ المصنوعات الخسيسة
هى التى يرى الناس فيها انّه كان يمكن ان تكون على غير ما صنعت
عليه حتّى انّه ربّما ادّت الخساسة الواقعة فى كثير من المصنوعات التى بهذه
الصفة ان يظنّ انها حدثت عن الاتّفاق وانّهم يرون انّ المصنوعات
الشريفة هى التى يرون فيها انّه ليس يمكن ان تكون على هيأة اتمّ وافضل
من الهيئة التى جعلها عليها صانعها فاذًا هذا الرأى من آراء المتكلّمين
هو مضادّ الشريعة والحكمة ومعنى ما قلناه من انّ القول بالجواز هو اقرب
ان يدلّ على نفى الصانع من ان يدلّ على وجوده مع انّه ينفى الحكمة عنه
هو انّه متى لم يعقل انّ هاهنا اوساطًا بين المبادئ والغايات فى
المصنوعات ترتّب عليها وجود الغايات لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب
واذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب لم يكن هاهنا دلالة على انّ لهذه
الموجودات فاعلًا مريدًا عالمًا لانّ الترتيب والنظام وبناء المسبّبات على
الاسباب هو الذى يدلّ على انّها صدرت عن علم وحكمة وامّا وجود الجائز
على احد الجائزين فيمكن ان يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتّفاق
عنه مثل ان يقع حجر على الارض عن الثقل فيه فيسقط على جهة منه دون

جهة او على موضع دون موضع او على وضع دون وضع فاذًا هذا القول يلزم
عنه ضرورة امّا ابطال وجود الفاعل على الاطلاق وامّا ابطال وجود فاعل
حكيم عالم تعالى الله وتقدّست اسماؤه عن ذلك .·. وامّا الذى قاد
المتكلّمين من الاشعريّة الى هذا القول الهروب من القول بفعل القوى
الطبيعيّة التى ركّبها الله فى الموجودات التى هاهنا كما ركّب فيها النفوس
وغير ذلك من الاسباب المؤثّرة فهربوا من القول بالاسباب لئلّا يدخل عليهم
القول بانّ هاهنا اسبابًا فاعلة غير الله وهيهات لا فاعل هاهنا الّا الله اذ
كان مخترع الاسباب وكونها اسبابًا مؤثّرة هو باذنه وحفظه لوجودها وسنبيّن
هذا المعنى بيانًا اكثر فى مسئلة القضا والقدر وايضا فانّهم خافوا ان
يدخل عليهم من القول بالاسباب الطبيعيّة ان يكون العالم صادرًا عن
سبب طبيعىّ ولو علموا انّ الطبيعة مصنوعة وانّه لا شئ ادلّ على الصانع
من وجود موجود بهذه الصفة فى الاحكام لعلموا انّ القائل بنفى الطبيعة
قد اسقط جزء عظيمًا من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم
بجحده جزء من موجودات الله وذلك انّ من جحد جنسًا من المخلوقات
الموجودات فقد جحد فعلًا من افعال الخالق سبحانه ويقرب هذا ممّن جحد
صفةً من صفاته وبالجملة فلمّا كان نظر هولاء القوم مأخوذًا من بادى الرأى
وهو الظنون التى تخطر للانسان من اوّل نظرة وكان يظهر فى بادى الرأى
انّ اسم الارادة انّما يطلق على من يقدر ان يفعل الشرّ وضدّه رأوا انّهم
ان لم يضعوا انّ الموجودات جائزة لم يقدروا ان يقولوا بوجود فاعل مريد
فقالوا انّ الموجودات كلّها جائزة ليثبتوا من ذلك انّ المبدأ الفاعل مريد
كانّهم لم يروا الترتيب الذى فى الامور الصناعيّة ضروريًّا وهو مع ذلك صادر

عن فاعل مريد وهو الصانع .·. وهؤلاء القوم غفلوا عمّا يدخل عليهم من هذا القول من نفى الحكمة عن الصانع او دخول السبب الاتفاقىّ فى الموجودات فانّ الاشياء التى تفعلها الارادة لا لمكان شى من الاشياء اعنى لمكان غاية من الغايات هى عبث ومنسوبة اليها الاتّفاق ولو علموا كما قلنا انّه يجب من جهة النظام الموجود فى افعال الطبيعة ان تكون موجودة عن صانع عالم والّا كان النظام فيها بالاتّفاق لما احتاجوا ان ينكروا افعال الطبيعة فينكروا جندًا من جنود الله تعالى التى سخّرها الله تعالى لايجاد كثير من موجودات باذنه ولحفظها وذلك انّ الله تبارك وتعالى اوجد موجودات باسباب سخّرها لها من خارج وهى الاجسام السماويّة وباسباب اوجدها فى ذوات تلك الموجودات وهى النفوس والقوى الطبيعيّة حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمّت الحكمة فمن اظلم ممّن ابطل الحكمة وافترى على الله الكذب .·. فهذا مقدار ما عرض من التغيّر فى هذه الشريعة فى هذا المعنى وفى غيره من المعانى التى بيّنّاها قبل ونبيّنها فيما ياتى ان شاء الله تعالى فقد تبيّن من هذا انّ الطرق الشرعيّة التى نصبها الله لعباده ليعرفوا منها انّ العالم مخلوق له ومصنوع هى ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التى فيه وبخاصّة بالانسان وهى طريقة نسبتها فى الظهور الى العقل نسبة الشمس فى الظهور الى الحسّ وامّا الطريق التى سُلك بالجمهور فى تصوّر هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد وان كان ليس له مثال فى الشاهد اذ ليس يمكن فى الجمهور ان يتصوّروا على كنهه ما ليس له مثال فى الشاهد فاخبر تعالى انّ العالم وقع خلقه ايّاه فى زمان وانّه خلقه من شىء اذ كان لا يعرف فى الشاهد مكوّن الّا بهذه الصفة

فقال سبحانه مخبرًا عن حاله قبل كون العالم وكان عرشه على الماء وقال
تعالى انّ ربّكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستّة ايّام وقال ثمّ
استوى الى السماء وهى دخان الى سائر الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا
المعنى فيجب الّا يتأوّل شى من هذا للجمهور ولا يعرض لتنزيله على غير
هذا التمثيل فانّه من غيّر ذلك فقد ابطل الحكمة الشرعيّة فامّا ان يقال
لهم ان عقيدة الشرع فى العالم هى انّه محدث وانّه خلق من غير شىء
وفى غير زمان فذلك شى لا يمكن ان يتصوّره العلماء فضلًا عن الجمهور
فينبغى كما قلنا الّا يعدل فى الشرع عن التصوّر الذى وضعه للجمهور ولا
يصرّح لهم بغير ذلك فانّ هذا النوع من التمثيل فى خلق العالم هو
الموجود فى القرآن وفى التورية وفى سائر الكتب المنزلة ومن العجب الذى فى
هذا المعنى انّ التمثيل الذى جاء فى الشرع فى خلق العالم يطابق معنى
الحدوث الذى فى الشاهد ولكنّ الشرع لم يصرّح فيه بهذا اللفظ وذلك
تنبيه منه للعلماء على انّ حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذى فى
الشاهد وانّما اطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور وهذه الالفاظ تصلح
لتصوّر المعنيين اعنى لتصوّر الحدوث الذى فى الشاهد وتصوّر الحدوث الذى
ادّى اليه البرهان عند العلماء فى الغائب فاذًا استعمال لفظ الحدوث او
القدم بدعة فى الشرع وموقع فى شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور وبخاصّة
الجدليّين منهم ولذلك عرضت اشدّ حيرة تكون واعظم شبهة للمتكلّمين
من اهل ملّتنا اعنى الاشعريّة وذلك انّه لمّا صرّحوا انّ الله مريد بارادة
قديمة وهذا بدعة كما قلنا ووضعوا انّ العالم محدث قيل لهم كيف يكون
مراد حادث عن ارادة قديمة فقالوا انّ الارادة القديمة تعلّقت بايجاده فى

وقت مخصوص وهو الوقت الذى وجد فيه فقيل لهم ان كانت نسبة الفاعل المريد الى المحدث فى وقت عدمه هى بعينها نسبته اليه فى وقت ايجاده فالمحدث لم يكن وجوده فى وقت وجوده اولى منه فى غيره اذا لم يتعلق به فى وقت الوجود فعل انتفى عنه فى وقت العدم وان كانت مختلفة فهنالك ارادة حادثة ضرورة والّا وجب ان يكون مفعول محدث عن فعل قديم فانّه ما يلزم من ذلك فى الفعل يلزم فى الارادة وذلك انّه يقال لهم اذا حضر الوقت وقت وجوده فوُجد هل وجد بفعل قديم او بفعل محدث فان قالوا بفعل قديم فقد جوّزوا وجود المحدث بفعل قديم وان قالوا بفعل محدث لزمهم ان يكون هنالك ارادة محدثة فان قالوا الارادة هى نفس الفعل فقد قالوا محالًا فانّ الارادة هى سبب الفعل فى المريد ولو كان المريد اذا اراد شيا ما فى وقت ما وجد ذلك الشى عند حضور وقته من غير فعل منه بالارادة المتقدّمة لكان ذلك الشى موجودًا عن غير فاعل وايضا فقد يظنّ انّه ان كان واجبا ان يكون عن الارادة الحادثة مراد حادث فقد يجب ان يكون عن الارادة القديمة مراد قديم والّا كان مراد الارادة القديمة والحادثة واحدا وذلك مستحيل فهذه الشبه كلّها فانّما اثارها فى الاسلام اهل الكلام بتصريحهم فى الشرع بما لم ياذن به الله فانّه ليس فى الشرع انّه سبحانه مريد بارادة حادثة ولا قديمة فلا هم فى هذه الاشياء اتّبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممّن سعادته ونجاته باتّباع الظاهر ولا هم ايضا لحقوا بمرتبة اهل اليقين فكانوا ممّن سعادته فى علوم اليقين ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدّقين وانّما هم من الذين فى قلوبهم زيغ وفى قلوبهم مرض فانّهم يقولون بالنطق الخارج اشياء يخالفها النطق الباطن

منهم وسبب ذلك العصبيّة والمحبّة وقد يكون الاعتياد لامثال هـــذه الاقاويل سببًا للانخلاع عن المعقولات كما نرى يعرض للذين مهروا بطريق الاشعريّة وارتاضوا بها منذ الصبا فهؤلاء لا شكّ محجوبون بحجاب العـادة والمنشأ فهذا الذى ذكرنا من امر هذه المسئلة كافٍ بحسب غرضنا فلنسر الى المسئلة الثانية

المسئلة الثانية فى بعث الرسل والنظر فى هذه المسئلة فى موضعين احدهما فى اثبات الرسل والموضع الثانى فيما يبيّن به ان هذا الشخص الذى يدّعى الرسالة واحد منهم وانّه ليس بكاذب فى دعواه فامّا وجود مثل هذا الصنف من الناس فقد رام قوم اثبات ذلك بالقياس وهم المتكلّمون وقالوا قد ثبت انّ الله متكلّم ومريد ومالك لعباده وجائز على المتكلّم المريد المالك لامر عباده فى الشاهد ان يبعث رسولاً الى عباده المملوكين فوجب ان يكون ذلك ممكنًا فى الغائب وشدّوا هذا الموضع بابطـــال المحالات التى تروم البراهمة ان تلزمها عن وجود رسل من الله قالوا واذا كان هذا المعنى قد ظهر امكان وجوده فى الغائب كوجوده فى الشاهد وكان ايضا يظهر فى الشاهد انّه اذا قام رجل فى حضرة الملك فقال ايّها الناس انّى رسول الملك اليكم وظهرت عليه من علامات الملك انّه يجب ان يعترف بانّ دعوى ذلك الرسول صحيحة قالوا وهذه العلامة ظهور المعجزة على يدى الرسول وهذه الطريقة هى مقنعة وهى لايقة بالجمهور بوجه ما لكن اذا تتبّعت ظهر فيها بعض اختلال من قبل بعض ما يضعون فى هذه الاصول وذلك انّه ليس يصحّ تصديقنا للذى ادّعى الرسالة عن الملك الّا متى علمنا ان تلك العلامة التى ظهرت عليه هى علامة الرسل للملك

وذلك امّا بقول الملك لاهل طاعته ان من رأيتم عليه علامة كذا من
علاماتى المختصّة بى فهو رسول من عندى او بان يعرف من عادة الملك
ان لا تظهر تلك العلامات الّا على رسله واذا كان هذا هكذا فلقائل ان
يقول من اين يظهر انّ ظهور المعجزات على ايدى بعض الناس هـــى
العلامات الخاصّة بالرسل فانّه لا يخلو ان يدرك هذا بالشرع او بالعقل
ومحال ان يُدرك هذا بالشرع لانّ الشرع لم يثبت بعد والعقل ايضا ليس
ممكنه ان يحكم انّ هذه العلامة هى خاصّة بالرسل الّا ان يكون قد ادرك
وجودها مرّات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ولم تظهر على ايدى
سواهم وذلك انّ تثبّت الرسالة ينبنى على مقدّمتين احداهما انّ هـــذا
المدّعى الرسالة ظهرت على يديه المعجزة والثانية انّ كلّ من ظهرت على
يديه معجزة فهو نبىّ فيتولّد من ذلك بالضرورة انّ هذا نبىّ فامّا المقدّمة
القائلة انّ هذا المدّعى الرسالة ظهرت عليه معجزة فلنا ان نقول انّ هذه
المقدّمة توخذ من الحسّ بعد ان نسلّم انّ هاهنا افعالا تظهر على ايدى
المخلوقين نقطع قطعًا انّها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع
ولا بخاصّة من الخواصّ وان ما يظهر من ذلك ليس تخيّلا وامّا المقدّمة
القائلة انّ كلّ من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول فانّما يصحّ بعد
الاعتراف بوجود الرسل وبعد الاعتراف بانّها لم تظهر قطّ الّا على من صحّت
رسالته وانّما قلنا انّ هذه المقدّمة لا تصحّ الّا ممّن يعترف بوجود الرسالة
ووجود المعجزة لانّ هذا طبيعة القول الخبرىّ اعنى انّ الذى تبرهن عنده
مثلا انّ العالم محدث فلا بدّ ان يكون عنده معلومًا بنفسه انّ العالم
موجود وانّ المحدث موجود واذا كان الامر هكذا فلقائل ان يقول من

اين لنا بصحّة قولنا انّ كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول والرسالة لم يثبت وجودها بعد هذا ان سلّمنا وجود المعجزة ايضا على الصفة التى يلزم بها ان يكون معجزًا ولا بدّ ان يكون جزءا هذا القول اعنى المبتدأ والخبر معترفًا بوجودهما قبل الاعتراف بصدق الحكم على احدهما بالثانى وليس لقائل ان يقول انّ وجود الرسل يدلّ عليه العقل لكون ذلك جائزًا فى العقل فانّ الجواز الذى يشيرون اليه هو جهل وليس هو جواز الذى فى طبيعة الموجودات مثل قولنا المطر جائز ان ينزل وان لا ينزل وذلك انّ الجواز الذى هو من طبيعة الموجود هو ان يحسّ انّ الشى يوجد مرّة ويفقد اخرى كالحال فى نزول المطر فيقضى العقل حينئذ قضاء كلّيًا على هذه الطبيعة بالجواز والواجب ضدّ هذا وهو الذى يحسّ وجوده دائما فيقضى العقل قضاء كلّيًا وباتًّا على انّ هذه الطبيعة لا يمكن ان تتغيّر ولا ان تنقلب فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد فى وقت من الاوقات لظهر انّ الرسالة من الامور الجائزة الوجود وامّا والخصم يدّعى انّ ذلك لم يحسّ بعد فالجواز الذى يدّعيه انّما جهل باحد المتقابلين اعنى الامكان والامتناع والناس الذين صحّ منهم امكان وجود الرسل انّما صحّ لنا وجود هذا الامكان لانّا قد ادركنا وجود الرسل منهم الّا ان نقول انّ احساس وجود الرسل من الناس يدلّ على امكان وجودهم من الخالق كما ان وجود الرسول من عمرو يدلّ على امكان وجوده من زيد فهذا يقتضى تساوى الطبيعتين ففيه هذا العسر وان فرضنا هذا الامكان فى نفسه ولو كان فى المستقبل لكان امكانًا بحسب الامر لا بحسب علمنا وامّا وأحد المتقابلين من هذا الامكان قد خرج الى الوجود فانّما هذا الامكان

فى علمنا والامر فى نفسه متقرّر الوجود على احد المتقابلين اعنى انّه
ارسل او لم يرسل فليس عندنا من ذلك الّا جهل فقط مثل ان شكّ فى
عمرو هل ارسل رسولا فيما سلف او لم يرسل وذلك بخلاف ما اذا شككنا
فيه هل يرسل رسولا غدا او لا فانّه اذا جهلنا من زيد مثلا هل ارسل
رسولا فيما مضى او لم يرسل لم يصحّ لنا الحكم ان من ظهر علامة زيد
عليه فهو له رسول الّا ان يعلم ان تلك علامة رسوله وذلك بعد ان يعلم
انّه قد ارسل رسولا والى هذا كلّه فمتى سلّمنا انّ الرسالة موجودة والمعجز
موجود فمن اين يصحّ لنا ان من ظهر على يديه المعجز فهو رسول وذلك
انّ هذا الحكم ليس يمكن ان يوخذ من السمع اذ السمع لا يثبت من قبل
هذا الاصل فيكون من باب تصحيح الشى بنفسه وذلك فاسد ولا سبيل الى ان
يدّعى صحّة هذه المقدّمة بالتجربة والعادة الّا اذا شوهدت المعجزات ظاهرة
على ايدى الرسل اعنى من يعترف بوجود رسالتهم ولم تشاهد على ايدى
غيرهم فتكون حينئذ علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله
ممّن ليس برسول اعنى بين من دعواه صادقة وبين من دعواه كاذبة فمن
هذه الاشياء يرى ان المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة
المعجز وذلك انهّم اقاموا الامكان مقام الوجود اعنى الامكان الذى هو جهل
ثمّ صحّحوا هذه القضيّة اعنى انّ كلّ من وجد منه المعجز فهو رسول وليس
يصحّ هذا الّا ان يكون المعجز يدلّ على الرسالة نفسها وعلى المرسـل
وليس فى قوّة العقل العجيب الخارق للعوائد الذى يرى الجميع انه الاهىّ
ان يدلّ على وجود الرسالة دلالة قاطعة الّا من جهة ما يعتقد ان من
ظهرت عليه امثال هذه الاشياء فهو فاضل والفاضل لا يكذب بل انّما يدلّ

على ان هذا رسول اذا سلّم انّ الرسالة امر موجود وانّه ليس يظهر هذا
الخارق على يدى احد من الفاضلين الّا على يدى رسول وانّما كان المعجز
ليس يدلّ على الرسالة لانّه ليس يدرك العقل ارتباطًا بينهما الّا ان يعترف
انّ المعجز فعل من افعال الرسالة. كالابراء الذى هو فعل من افعال الطبّ
فانّه من ظهر منه فعل الابراء دلّ على وجود الطبّ وانّ ذلك طبيب فهذا
احد ما فى هذا الاستدلال من الوهن وايضا فاذا اعترفنا بوجود الرسالة
على ان ننزل الامكان الذى هو الجهل منزلة الوجود وجعلنا المعجزة دالّة
على صدق الشخص المدّعى الرسالة وجب ضرورة ان لا تكون دلالتها لازمة
لمن يجوّز ان المعجز قد يظهر على يدى غير رسول على ما يفعلـــه
المتكلّمون لانّهم يجوّزون ظهورها على يدى الساحر وعلى يدى الولىّ وامّا
ما يشترطونه لمكان هذا من ان المعجز انّما يدلّ على الرسالة بمقارنة
دعوى الرسالة له وانّه لو ادّعى الرسالة من شانه ان يظهر على يديه ممّن
ليس برسول لم يظهر فدعوى ليس عليها دليل فانّ هذا غير معلوم لا
بالسمع ولا بالعقل اعنى انّه اذا ادّعى من يظهر على يديه دعوى كاذبة انّه
لا يظهر على يديه المعجز لاكن كما قلنا لمّا كان لا يظهر من الممتنع
انّها لا تظهر الّا على يدى الفاضلين الذين يعنى الله بهم وهؤلاء اذا
كذبوا ليسوا فاضلين فليس يظهر على ايديهم المعجز لاكن ما فى هذا
المعنى من الاقناع لا يوجد فيمن يجوّز ظهورها على يدى الساحر فانّ
الساحر ليس بفاضل .·. فهذا ما فى هذه الطريقة من الضعف ولهذا رأى
بعض الناس ان الاحفظ لهذا الوضع ان يعتقد انّه ليس تظهر الخوارق الّا
على يدى الانبياء وانّ السحر هو تخيّل ولا قلب عين ومن هولاء من انكر

لمكان هذا المعنى الكرامات وانت تتبيّن من حال الشارع صلعم انه لم يدع احدًا من الناس ولا امّة من الامم الى الايمان برسالته وبما جاء به بان تقدّم على يدى دعواه خارقًا من خوارق الافعال مثل قلب عين من الاعيان الى عين اخرى وما ظهر على يديه صلعم من الكرامات الخوارق فانّما ظهرت فى اثناء احواله من غير ان يتحدّى بها وقد يدلّك على هذا قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتّى تفجّر لنا من الارض ينبوعًا الى قوله قل سبحان ربّى هل كنت الّا بشرًا رسولًا وقوله تعالى وما منعنا ان نرسل بالآيات الّا ان كذّب بها الاوّلون وامّا الذى دعا به الناس وتحدّاهم به هو الكتاب العزيز فقال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجنّ على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا وقال فاتوا بعشر سور مثله مفتريات واذا كان الامر هكذا فخارقه صلعم الذى تحدّى به الناس وجعله دليلًا على صدقه فيما ادّعى من رسالته هو الكتاب العزيز فان قيل هذا بيّن ولاكن من اين يظهر انّ الكتاب العزيز معجز وانّه يدلّ على كونه رسولا وانت قد بيّنت ضعف دلالة المعجز على وجود الرسالة فضلًا عن تعيين الشخص المرسل بها مع انّ الناس قد اختلفوا فى جهة كون القرآن معجزة فانّ من رأى منهم انّ المعجز من شرطه ان يكون من غير جنس الافعال المعتادة وكان القرآن من جنس الافعال المعتادة عنده اذ هو كلام وان كان يفضل جميع الكلام المصنوع قال انّما صار معجزا بالصرف اعنى يمنع الناس عن ان ياتوا بمثله لا بكونه فى الطور العالى من الفصاحة اذ ما شأنه ان يكون هكذا فانّما يخالف المعتاد بالاكثر لا بالجنس وما يختلف بالاقلّ والاكثر فهو من جنس واحد وقوم رأوا انّه معجز بنفسه لا

بالصرف ولم يشترطوا فى كون الخارق ان يكون مخالفًا بالجنس للافعال المعتادة ورأوا انّه يكفى فى ذلك ان يكون من الافعال المعتادة فى غاية يقصر عنها جميع الناس قلنا هذا كلّه كما ذكر المعترض وليس الامر فى هذا على ما توهّم هؤلاء فكون القرآن دلالة على صدق نبوّته عليه السلام ينبنى عندنا على اصلين قد نبّه عليهما الكتاب احدهما انّ الصنف الذين يسمّون رسلًا وانبياء معلوم وجودهم بنفسه وانّ هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحى من الله لا بتعلّم انسانىّ وذلك انّه ليس ينكر وجودهم الّا من انكر وجود الامور المتواترة كوجود سائر الانواع التى لم نشاهدها والاشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها وذلك انّه قد اتّفقت الفلاسفة وجميع الناس الّا من لا يعبأ بقوله وهم الدهريّة على انّ ههنا اشخاصًا من الناس يوحى اليهم بان ينهوا الى الناس امورًا من العلم والافعال الجميلة بها تتمّ سعادتهم وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وافعال قبيحة وهذا هو فعل الانبياء والاصل الثانى ان كلّ من وجد عنه هذا الفعل الذى هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى فهو نبىّ وهذا الاصل ايضا غير مشكوك فيه فى الفطر الانسانيّة فانّه كما انّ من المعلوم بنفسه ان فعل الطبّ هو الابراء وان من وجد منه الابراء فهو طبيب كذلك ايضا من المعلوم بنفسه انّ فعل الانبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحى من الله وان من وجد منه هذا الفعل فهو نبىّ فامّا الاصل الاوّل فقد نبّه عليه الكتاب العزيز فى قوله تعالى انّا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيّين من بعده الى قوله وكلّم اللّه موسى تكليمًا وقوله تعالى قل ما كنت بدعًا من الرسل وامّا الاصل الثانى وهو انّ محمّدًا

صلعم قد وُجد منه فعل الرسل وهو وضع الشرائع للناس بوحى من الله فيعلم من الكتاب العزيز ولذلك نبّه على هذا الاصل فقال يا ايّها الناس قد جاءكم برهان من ربّكم وانزلنا اليكم نورًا مبينًا يعنى القرآن وقال يا ايّها الناس قد جاءكم الرسول بالحقّ من ربّكم فآمنوا خيرا لكم وقال تعالى لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وقال لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكـــــة يشهدون وكفى بالله شهيدًا فان قيل من اين يعلم الاصل الاوّل وهو انّ هاهنا صنفا من الناس يضعون الشرائع بوحى من الله وكذلك من اين يعلم الاصل الثانى وهو انّ ما تضمّن القرآن من الاعتقادات والاعمال بوحى من الله قيل امّا الاصل الاوّل فيعلم بما ينذرون به من وجود الاشياء التى لم توجد بعد فتخرج الى الوجود على الصفة التى انذروا بها وفى الوقت الذى انذروا وبما يأمرون به من الافعال وينبّهون عليه من العلوم التى ليست تشبه المعارف والاعمال التى تدرك فتعلم وذلك ان الخارق للمعتاد اذا كان خارقًا فى المعرفة بوضع الشرائع دلّ على انّ وضعها لم يكن بتعلّم وانّما كان بوحى من الله وهو المسمّى نبوّة وامّا الخارق الذى هو ليس فى نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك فليس يدلّ دلالة ضروريّة على هذه الصفة المسمّاة نبوّة وانّما تدلّ اذا اقترنت الى الدلالة الاولى وامّا اذا اتت مفردة فليس تدلّ على ذلك ولذلك ليس تدلّ فى الاولياء على هذا المعنى ان وجدت لهم لانّ الصنف الآخر من الخارق وهو الدالّ دلالة قطعيّة ليس هو موجودًا لهم فعلى هذا ينبغى ان تفهم الامر فى دلالة المعجز على الانبياء اعنى انّ المعجز فى العلم والعمل هو الدلالة القطعيّة على صفة

النبوّة وامّا المعجز فى غير ذلك من الافعال فشاهد لها ومقوّ فقد تبيّن لك
انّ هذا الصنف من الناس موجودون ومن اين وقع العلم للناس بوجودهم
حتى نقل وجودهم الينا نقل تواتر كما نقل الينا وجود الحكماء والحكمة وغير
ذلك من اصناف الناس فان قيل فمن اين يدلّ القرآن على انّه خارق
ومعجز من نوع الخارق الذى يدلّ دلالة قطعيّة على صفة النبوّة اعنى الخارق
الذى فى فعل النبوّة الذى يدلّ عليها كما يدلّ الابراء على صفة الطب
الذى هو فعل الطبّ قلنا يوقف على ذلك من وجوه احدها ان يعلم انّ
الشرائع التى تضمّنها من العلم والعمل ليست ممّا يمكن ان يكتسب بتعلّم
بل بوحى والثانى ما تضمّن من الاعلام بالغيوب والثالث من نظمه الذى
هو خارج عن النظم الذى يكون بفكر ورويّة اعنى انه يعلم انّه من غير
جنس البلغاء المتكلّمين بلسان العرب سواء من تكلّم منهم بذلك بتعلّم
وصناعة وهم الذين ليسوا باعراب او من تكلّم بذلك من قبل المنشأ عليه
وهم العرب الاول والمعتمد فى ذلك على الوجه الاوّل فان قيل فمن اين يعرف
انّ الشرائع التى فيها العلميّة والعمليّة هى بوحى من الله تعالى حتى
استحقّ بذلك ان يقال فيه انّه كلام الله قلنا يوقف على هذا من طرق
احداها انّ معرفة وضع الشرائع ليس تنال الّا بعد المعرفة بالله وبالسعادة
الانسانيّة والشقاء الانسانىّ وبالامور الارادتيّات التى يتوصّل بها الى السعادة
وهى الخيرات والحسنات وما الامور التى تعوق عن السعادة وتورث الشقاء
الاخراوىّ وهى الشرور والسيّآت ومعرفة السعادة الانسانيّة والشقاء الانسانىّ
تستدعى معرفة ما هى النفس وما جوهرها وهل لها سعادة اخراويّة وشقاء
اخراوىّ ام لا وان كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء وايضا فباىّ

مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة فانّه كما انّ الاغذية ليست تكون سببًا للصحة بايّ مقدار استعملت وفى ايّ وقت استعملت بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص وكذلك الامر فى الحسنات والسيّآت ولذلك نجد هذه كلّها محدودة فى الشرائع وهذا كلّه او معظمه ليس يتبيّن الّا بوحى او يكون تبيينه بالوحى افضل وايضا فانّ معرفة الله على التمام انّما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات ثمّ يحتاج الى هذا كلّه واضع الشرائع ان يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدًا من هذه المعرفة وايّ الطرق هى الطرق التى ينبغى ان تسلك بهم فى هذه المعارف وهذا كلّه بل اكثره ليس يدرك بتعلّم ولا بصناعة ولا حكمة وقد يعرف ذلك على اليقين من زاول العلوم وبخاصّة وضع الشرائع وتقرير القوانين والاعلام باحوال المعاد ولمّا وجدت هذه كلها فى الكتاب العزيز على اتمّ ما يمكن علم انّ ذلك بوحى من عند الله وانّه كلامه القاه على لسان نبيّه ولذلك قال تعالى منبّها على هذا قل لئن اجتمعت الانس والجنّ على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله الآية ويتاكّد هذا المعنى بل يصير الى حدّ القطع واليقين التامّ اذا علم انّه صلعم كان امّيًّا نشأ فى امّة امّيّة عامية بدويّة لم يمارسوا العلوم قطّ ولا نسب اليهم علم ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيّين وغيرهم من الامم الذين كملت الحكمة فيهم فى الاحقاب الطويلة والى هذا الاشارة بقوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك اذًا لارتاب المبطلون ولذلك اتى الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة فى رسوله فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى هو الذى بعث فى الاميّين رسولًا منهم الآية وقال الذين يتّبعون الرسول النبىّ الامّىّ الآية وقد

يوقف على هذا المعنى بطريق آخر وهو مقايسة هذه الشريعة بسائر الشرائع وذلك انّه ان كان فعل الانبياء الذين هم به انبياء انّما هو وضع الشرائع بوحى من الله تعالى على ما تقرّر الامر فى ذلك من الجميع اعنى القائلين بالشرائع بوجود الانبياء صلوات الله عليهم فانّه اذا تؤمّل ما تضمنّـــه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل المفيدين للسعادة مع ما تضمّنته سائر الكتب والشرائع وجدت تفضل فى هذا المعنى سائر الشرائع بمقدار غير متناهٍ وبالجملة فان كانت هاهنا كتب واردة فى شرائع استأهلت ان يقال انّها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمّنت من العلم والعمل فظاهر انّ الكتاب العزيز الذى هو القرآن هو اولى بذلك واحرى اضعافًا مضاعفة وانت فيلوح لك هذا جدّا ان كنت وقفت على الكتب اعنى التوراة والانجيل فانّه ليس يمكن ان تكون كلّها قد تغيّرت ولو ذهبنا لنبيين فضل شريعة على شريعة وفضل الشريعة المشروعة لنا معشر المسلمين على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى وفضل التعليم الموضوع لنا فى معرفة الله ومعرفة المعاد ومعرفة ما بينهما لاستدعى ذلك مجلّدات كثيرة مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك ولهذا قيل فى هذه الشريعة انّها خاتمة الشرائع وقال عليه السلام لو ادركنى موسى ما وسعه الّا اتّباعى وصدق صلعم ولعموم التعليم الذى فى الكتاب العزيز وعموم الشرائع التى فيها اعنى كونها مسعدة للجميع كانت هذه الشريعة عامّة لجميع الناس ولذلك قال تعالى قل يا ايّها الناس انّى رسول الله اليكم جميعا وقال عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود فانّه يشبه ان يكون الامر فى الشرائع كالامر فى الاغذية وذلك انّه كما انّ من الاغذية اغذية تلائـــم

جميع الناس او الاكثر كذلك الامر في الشرائع فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه انّما خصّ بها قوم دون قوم وكلّفت شريعتنا هذه عامّة لجميع الناس ولمّا كان هذا كلّه انّما فضل فيه صلّى اللّه عليه وسلّم الانبياء لانّه فضلهم في الوحي الذي به استحقّ النبيّ اسم النبوّة قال عليه السلام منبّها على هذا المعنى الذي خصّه اللّه به ما من نبيّ من الانبياء الّا وقد اوتي من الايات ما على مثله امن جميع البشر وانّما كان الذي اوتيته وحيًا وانّي لارجو ان اكون اكثرهم تبعًا يوم القيمة واذا كان هذا كلّه كما وصفنا فقد تبيّن لك انّ دلالة القرآن على نبوّته صلعم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حيّةً على نبوّة موسى عليه السلام ولا احياء الموتى على نبوّة عيسى وابراء الاكمه والابرص فانّ تلك وان كانت افعالًا لا تظهر الّا على ايدي الانبياء وهي مقنعة عند الجمهور فليست تدلّ دلالة قطعيّة اذا انفردت اذ كانت ليست فعلًا من افعال الصفة التي بها سمّي النبيّ نبيًّا وامّا القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الابراء على الطبّ ومثال ذلك لو انّ شخصين ادّعيا الطبّ فقال احدهما الدليل على انّي طبيب انّي اسير على الماء وقال الآخر الدليل على انّي طبيب انّي ابرئ المرضى فمشى ذلك على الماء وابرأ هذا المرضى لكان تصديقنا بوجود الطبّ للذي ابرأ المرضى ببرهان وتصديقنا بوجود الطبّ للذي مشى على الماء مقنعًا ومن طريق الاولى والاحرى ووجه الظنّ الذي يعرض للجمهور في ذلك انّ من قدر على المشي على الماء الذي ليس من صنع البشر فهو احرى ان يقدر على الابراء الذي هو من صنع البشر وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من افعال الصفة والصفة التي استحقّ بها

النبىّ ان يكون نبيّاً التى هى الوحى ومن هذه الصفة هو ما يقع فى النفس ان من اقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصّه به من سائر اهل وقته فليس يبعد عليه ما يدّعيه من انّه قد آثره الله بوحيه وبالجملة متى وُضع انّ الرسل موجودون وانّ الافعال الخارقة لا توجد الّا منهم كان المعجز دليلا على تصديق النبىّ اعنى المعجز البرّانىّ الذى لا يناسب الصفة التى بها سمّى النبىّ نبيّاً ويشبه ان يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البرّانىّ هو طريق الجمهور فقط والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء فانّ تلك الشكوك والاعتراضات التى وجّهناها على المعجز البرّانىّ ليس يشعر بها الجمهور لكن الشرع اذا تؤمّل وجد انّه انّما اعتمد المعجز الاهلىّ والمناسب لا المعجز البرّانىّ وهذا الذى قلناه فى هذه المسئلة كافٍ بحسب غرضنا وكافٍ بحسب الحقّ فى نفسه

المسألة الثالثة فى القضاء والقدر وهذه المسئلة من اعوص المسائل الشرعيّة وذلك انّه اذا تؤمّل دلائل السمع فى ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول امّا تعارض ادلّة السمع فى ذلك فموجود فى الكتاب والسنّة امّا فى الكتاب فانّه تلفى فيه آيات كثيرة تدلّ بعمومها على انّ كلّ شى بقدر وانّ الانسان مجبور على افعاله وتلفى فيه آيات كثيرة تدلّ على انّ للانسان اكتساباً بفعله وانّه ليس مجبوراً على افعاله امّا الآيات التى تدلّ على انّ الامور كلّها ضروريّة وانّه قد سبق القدر فمنه قوله تعالى انّا كلّ شى خلقناه بقدر وقوله وكلّ شىء عنده بمقدار وقوله ما اصاب من مصيبة فى الارض ولا فى انفسكم الّا فى كتاب من قبل ان نبرأها انّ ذلك على الله يسير الى غير ذلك من الآيات التى تتضمّن هذا المعنى وامّا الآيات التى تدلّ على

انّ للانسان اكتسابًا على انّ الامور فى انفسها ممكنة لا واجبة فمثل قوله تعالى او يوبقهنّ بما كسبوا ويعف عن كثير وقوله تعالى ذلك بما كسبت ايديكم وقوله تعالى والذين كسبوا السيّآت وقوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقوله وامّا ثمود فهديناهم فاستحبّوا العمى على الهدى وربّما ظهر فى الآية الواحدة التعارض فى هذا المعنى مثل قوله تعالى اولمّا اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها قلتم انّى هذا قل هو من عند انفسكم ثم قال فى هذه النازلة بعينها وما اصابكم يوم التقى الجمعان فباذن الله ومثل ذلك قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيّئة فمن نفسك وقوله قل كلّ من عند الله وكذلك تلفى الاحاديث فى هذا ايضا متعارضة مثل قوله عليه السلام كلّ مولود يولد على الفطرة فابواه يهوّدانــــه او ينصّرانه ومثل قوله عليه السلام خلقت هولاء للجنّة وباعمال اهل الجنّة يعملون وخلقت هولاء للنار وباعمال اهل النار يعملون فانّ الحديث الاوّل يدلّ على انّ سبب الكفر انّما هو المنشأ عليه وانّ الايمان سببه جبلّة الانسان والثانى يدلّ على انّ المعصية والكفر هما مخلوقان لله وانّ العبد مجبور عليهما ولذلك افترق المسلمون فى هذا المعنى الى فرقتين فرقة اعتقدت انّ اكتساب الانسان هو سبب المعصية والحسنة وان لمكان هذا ترتّب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو انّ الانسان مجبور على افعاله ومقهور وهم الجبريّة وامّا الاشعريّة فانّهم راموا ان ياتوا بقول وسط بين القولين فقالوا انّ للانسان كسبا وان المكتسَب به والمكسب مخلوقان لله تعالى وهذا لا معنى له فانّه اذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقًا لله سبحانه فالعبد ولا بدّ مجبور على اكتسابه فهذا هو احــد

اسباب الاختلاف في هذه المسئلة وللاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع وهو تعارض الادلّة العقلية في هذه المسئلة وذلك انّه اذا فرضنا انّ الانسان موجد لافعاله وخالق لها وجب ان يكون هاهنا افعال ليس تجرى على مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون هاهنا خالق غير الله قالوا وقد اجمع المسلمون على انّه لا خالق الّا الله سبحانه وان فرضناه ايضا غير مكتسب لافعاله وجب ان يكون مجبورًا عليها فانّه لا وسط بين الجبر والاكتساب واذا كان الانسان مجبورا على افعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق واذا كلّف الانسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد لانّ الجماد ليس له استطاعة وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة ولهذا صار الجمهور الى انّ الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء ولهذا نجد ابا المعالى قد قال في النظامية انّ للانسان اكتسابًا لافعاله واستطاعة على الفعل وبناه على امتناع تكليف ما لا يطاق لكن من غير الجهة التى منعته المعتزلة وامّا قدماء الاشعرّية فجوّزوا تكليف ما لا يطاق هربًا من الاصل الذى من قبله نفتّه المعتزلة وهو كونه تبيحًا في العقل وخالفهم المتأخّرون منهم وايضا فانه اذا لم يكن للانسان اكتساب كان الامر بالاهبة لما يتوقّع من الشرور لا معنى له وكذلك الامر باجتلاب الخيرات فتبطل ايضا الصنائع كلّها التى المقصود منها ان تجتلب الخيرات كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التى يطلب بها المنافع وكذلك تبطل جميع الصنائع التى يقصد بها الحفظ ودفع المضارّ كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك وهذا كلّه خارج عمّا يعقله الانسان ∴ فان قيل فاذا كان الامر هكذا فكيف يجمع بين هذا التعارض الذى يوجد

فى المسموع نفسه وفى المعقول نفسه قلنا الظاهر من مقصد الشرع ليس هو
تفريق هذين الاعتقادين وانّما قصده الجمع بينهما على التوسّط الذى هو
الحقّ فى هذه المسئلة وذلك انّه يظهر انّ الله تبارك وتعالى قد خلق لنا
قوى نقدر بها ان نكتسب اشياء هى اضداد لكن لمّا كان الاكتساب لتلك
الاشياء ليس يتمّ لنا الّا بمواتاة الاسباب التى سخّرها الله لنا من خارج
وزوال العوائق عنها كانت الافعال المنسوبة الينا تتمّ بالامرين جميعا واذا
كان ذلك كذلك فالافعال المنسوبة الينا ايضا يتمّ فعلها بارادتنا وموافقة
الافعال التى من خارج لها وهى المعبّر عنها بقدر الله وهذه الاسباب التى
سخّرها الله من خارج ليست هى متمّمة للافعال التى نروم فعلها او عائقة
عنها فقط بل وهى السبب فى ان نريد احد المتقابلين فانّ الارادة انّما
هى شوق يحدث لنا عن تخيّل ما او تصديق بشى وهذا التصديق ليس
هو لاختيارنا بل هو شى يعرض لنا عن الامور التى من خارج مثال ذلك
انّه اذا ورد علينا امر مشتهًى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير
اختيار فتحرّكنا اليه وكذلك اذا طرأ علينا امر مهروب عنه من خارج
كرهناه باضطرار فهربنا منه واذا كان هكذا فارادتنا محفوظة بالامور التى
من خارج ومربوطة بها والى هذا الاشارة بقوله تعالى له معقّبات من بين
يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله ولمّا كانت الاسباب التى من خارج
تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخلّ فى ذلك بحسب ما قدّرها
بارئها عليه وكانت ارادتنا وافعالنا لا تتمّ ولا توجد بالجملة الّا بموافقة
الاسباب التى من خارج فواجب ان تكون افعالنا تجرى على نظام محدود
اعنى انّها توجد فى اوقات محدودة ومقدار محدود وانما كان ذلك واجبا

لان افعالنا تكون منسبّبة عن تلك الاسباب التى من خارج وكلّ مسبّب يكون عن اسباب محدودة مقدّرة فهو ضرورة محدود مقدّر وليس يلفى هذا الارتباط بين افعالنا والاسباب التى من خارج فقط بل وبينها وبين الاسباب التى خلقها الله تعالى فى داخل ابداننا والنظام المحدود الذى فى الاسباب الداخلة والخارجة اعنى التى لا تخلّ هو القضا والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الاسباب وبما يلزم عنها هو العلّة فى وجود هذه الاسباب ولذلك كانت هذه الاسباب لا يحيط بمعرفتها الا الله وحده ولذلك كان هو العالم بالغيب وحده وعلى الحقيقة كما قال تعالى قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الّا الله وانّما كانت معرفة الاسباب هو العلم بالغيب لانّ الغيب هو معرفة وجود الموجود فى المستقبل او لا وجوده ولمّا كان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذى يقتضى وجود الشى فى وقت ما او عدمه فى ذلك الوقت وجب ان يكون العلم باسباب شى ما هو العلم بوجود ذلك الشى وعدمه فى وقت ما والعلم بالاسباب على الاطلاق هو العلم بما يوجد منها او ما يعدم فى وقت من اوقات جميع الزمان فسبحان من احاط اختراعًا وعلمًا بجميع اسباب جميع الموجودات وهذه هى مفاتح الغيب المعنيّة فى قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الّا هو الآية واذا كان هذا كلّه كما وصفنا فقد تبيّن لك كيف لنا اكتساب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق وهذا الجمع هو الذى قصده الشرع بتلك الآيات العامّة والاحاديث التى يظنّ بها التعارض وهى اذا خصّصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض وبهذا ايضا تنحلّ جميع الشكوك التى قيلت فى ذلك اعنى

الحجج المتعارضة العقليّة اعنى انّ كون الاشياء الموجودة عن ارادتنا يتمّ
وجودها بالامرين جميعا اعنى بارادتنا وبالاسباب التى من خارج فاذا
نسبت الافعال الى واحد من هذين على الاطلاق لحقت الشكوك المتقدّمة
فان قيل هذا جواب حسن يوافق الشرع فيه العقل لكنّ هذا القول هو
مبنيّ على انّ هاهنا اسبابًا فاعلة لمسبّبات مفعولة والمسلمون قد اتّفقوا
على ان لا فاعل الّا الله قلنا ما اتّفقوا عليه صحيح ولاكن على هذا
جوابان احدهما انّ الذى يمكن ان يفهم من هذا القول هو احد امرين
امّا انّه لا فاعل الّا الله تبارك وتعالى وانّ ما سواه من الاسباب التى
يحرّرها ليست تسمّى فاعلة الّا مجازًا اذ كان وجودها انّما هو به وهو الذى
صيّرها موجودة اسبابًا بل هو الذى يحفظ وجودها فى كونها فاعلة ويحفظ
مفعولاتها بعد فعلها ويخترع جواهرها عند اقتران الاسباب بها وكذلك
يحفظها هو فى نفسها ولولا الحفظ الالاهى لها لما وجدت زمانًا مشارًا اليه
اعنى لما وجدت فى اقلّ زمان يمكن ان يدرك انّه زمان وابو حامد يقول انّ
مثال من يشرك سببا من الاسباب مع الله تعالى فى اسم الفاعل والفعل
مثال من يشرك فى فعل الكتابة القلم مع الكاتب اعنى ان يقول انّ القلم
كاتب وانّ الانسان كاتب اى كما انّ اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما
اعنى انّهما معنيان لا يشتركان الّا فى اللفظ فقط وهما فى انفسهما فى غاية
التباين كذلك الامر فى اسم الفاعل اذا اطلق على الله تعالى وتبارك واذا
اطلق على سائر الاسباب ونحن نقول انّ فى هذا التمثيل تسامحًا وانّما كان
يكون التمثيل بيّنًا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم والحافظ له ما
دام قلمًا ثم الحافظ للكتابة بعد الكتب والمخترع لها عند اقتران القلم

بها على ما سنبيّنه بعد من انّ الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الاشياء
التى تقترن بها اسبابها التى جرت العادة ان يقال انها اسباب لها فهذا الوجه
المفهوم من انّه لا فاعل الّا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع امّا
الحسّ والعقل فانّه يرى انّ هاهنا اشياء تتولّد عنها اشياء وان النظام الجارى
فى الموجودات انّما هو من قبل امرين احدهما ما ركّب الله فيها من الطبائع
والنفوس الثانى من قبل ما احاط بها من الموجودات من خارج واشهر
هذه هى حركات الاجرام السماويّة فانّه يظهر انّ الليل والنهار والشمس
والقمر وسائر النجوم مسخّرات لنا وانّه لمكان النظام والترتيب الذى جعله
الخالق فى حركاتها كان وجودنا ووجود ما هاهنا محفوظا بها حتّى انّه لو
توهّم ارتفاع واحد منها او توهّم فى غير موضعه او على غير قدره او فى غير
السرعة التى جعل الله فيه لبطلت الموجودات التى على وجه الارض وذلك
بحسب ما جعل الله فى طباعها من ذلك وجعل فى طباع ما هاهنا ان
تتاثّر عن تلك وذلك ظاهر جدّا فى الشمس والقمر اعنى تاثيرها فيما هاهنا
وذلك بيّن فى المياه والرياح والامطار والبحار وبالجملة فى الاجسام المحسوسة
واكثر ما يظهر ضرورة وجودها فى حياة النبات وفى كثير من الحيوان بل فى
جميع الحيوان باسره وايضا فانّه يظهر انّه لولا القوى التى جعلها الله فى
اجسامنا من التغذّى والاحساس لبطلت اجسامنا كما نجد جالينوس وسائر
الحكماء يعترفون بذلك ويقولون لولا القوى التى جعلها الله فى اجسام
الحيوان مدبّرة لها لما امكن فى اجسام الحيوان ان تبقى ساعة واحدة بعد
ايجادها ونحن نقول انّه لولا القوى التى فى اجسام الحيوان والنبات والقوى
السارية فى هذا العالم من حركات الاجرام السماويّة لما امكن ان تبقى

اصلاً ولا طرفة عين فسبحان اللطيف الخبير وقد نبّه الله تعالى على ذلك
فى غير ما آية من كتابه فقال تعالى وسخّر لكم الليل والنهار والشمس والقمر
وقوله تعالى قل ارايتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة
الآية وقوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا
من فضله وقوله تعالى وسخّر لكم ما فى السموات والارض جميعا منه وقوله
وسخّر لكم الشمس والقمر دائبين وسخّر لكم الليل والنهار الى غير ذلك من
الآيات التى فى هذا المعنى ولو لم يكن لهذه تاثير فيما هاهنا لما كان
وجودها حكمة امتنّ بها علينا ولا جعلت من النعم التى يخصّنا شكرها
وامّا الجواب الثانى فانّا نقول انّ الموجودات الحادثة منها ما هى جواهر
واعيان ومنها ما هى حركات وسخونة وبرودة وبالجملة اعراض فامّا الجواهر
والاعيان فليس يكون اختراعها الّا عن الخالق سبحانه وما يقترن بها من
الاسباب فانّما يؤثّر فى اعراض تلك الاعيان لا فى جواهرها مثال ذلك انّ
المنىّ انّما يفيد من المرءة او دم الطمث حرارة فقط وامّا خلقة الجنين
ونفسه التى هى الحياة فانّما المعطى لها الله تبارك وتعالى وكذلك الفلّاح
انّما يفعل فى الارض تخميرًا او اصلاحًا ويبذر فيها الحبّ وامّا المعطى لخلقة
السنبلة فهو الله تبارك وتعالى فاذًا على هذا لا خالق الّا الله تعالى اذ
كانت المخلوقات فى الحقيقة هى الجواهر والى هذا المعنى اشار بقوله تعالى
يا ايّها الناس ضرب مثل فاستمعوا له انّ الذين تدعون من دون الله لن
يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيا لا يستنقذوه منه
ضعف الطالب والمطلوب وهذا هو الذى رام ان يغالط فيه الكافر ابراهيم
عليه السلام حين قال انا احيى واميت فلمّا راى ابراهيم عمّ انّه لا يفهم

هذا المعنى انتقل معه الى دليل قطعه به فقال فانّ الله ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وبالجملة فاذا فهم الامر هكذا فى الفاعل والخالق لم يعرض من ذلك تعارض لا فى السمع ولا فى العقل ولذلك ما نرى انّ اسم الخالق اخصّ بالله تعالى من اسم الفاعل لانّ اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق لا باستعارة قريبة ولا بعيدة اذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر ولذلك قال تعالى والله خلقكم وما تعملون وينبغى ان تعلم ان من جحد كون الاسباب مؤثّرةً باذن الله فى مسبّباتها انّه قد ابطل الحكمة وابطل العلم وذلك انّ العلم هو معرفة الاشياء باسبابها والحكمة هى المعرفة بالاسباب الغائبة والقول بانكار الاسباب جملة قول غريب جدّا عن طباع الناس والقول بنفى الاسباب فى الشاهد ليس له سبيل الى اثبات سبب فاعل فى الغائب لانّ الحكم على الغائب من ذلك انّما يكون من قبل الحكم بالشاهد فهولاء لا سبيل لهم الى معرفة الله تعالى اذ يلزمهم الّا يعترفوا بانّ كلّ فعل له فاعل واذا كان هذا هكذا فليس يمكن من اجماع المسلمين على انّه لا فاعل الّا الله سبحانه ان يفهم نفى وجود الفاعل بتّة فى الشاهد اذ من وجود الفاعل فى الشاهد استدللنا على وجود الفاعل فى الغائب لكن لمّا تقرّر عندنا الغائب تبيّن لنا من قبل المعرفة بذاته ان كلّ ما سواه فليس فاعلًا الّا باذنه وعن مشيئته فقد تبيّن من هذا على ايّ وجه يوجد لنا اكتساب وانّ من قال باحد الطرفين من هذه المسئلة فهو مخطئٌ كالمعتزلة والجبريّة وامّا المتوسّط الذى تروم الاشعريّة ان تكون هى صاحبة الحقّ بوجوده فليس له وجود اصلًا اذ لا يجعلون للانسان من اسم الاكتساب الّا الفرق الذى يدركه الانسان بين حركة يده عن الرعشة

وتحريك يده باختياره فانّه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق اذا قالوا انّ الحركتين ليستا من قبلنا لانّه اذا لم تكن من قبلنا فليس لنا قدرة على الامتناع منها فنحن مضطرّون فقد استوت حركة الرعشة والحركة التى يسمّونها كسبيّة فى المعنى ولم يكن هنالك فرق الّا فى اللفظ فقط والاختلاف فى اللفظ ليس يوجب حكمًا فى الذوات وهذا كلّه بيّن بنفسه فلنسر الى ما بقى علينا من المسائل التى وعدناها

المسئلة الرابعة فى الجور والعدل وقد ذهبت الاشعريّة فى العدل والجور فى حقّ الله سبحانه الى رأى غريب جدّا فى العقل والشرع اعنى انّها صرّحت من ذلك بمعنى لم يصرّح به الشرع بل صرّح بضدّه وذلك انّهم قالوا انّ الغائب فى هذا بخلاف الشاهد وذلك انّ الشاهد زعموا انّما اتّصف بالعدل والجور لمكان الحجر الذى عليه فى افعاله من الشريعة فمتى فعل الانسان شيا هو عدل بالشرع كان عدلًا ومن فعل ما وضع الشرع انّه جور فهو جائر قالوا وامّا من ليس مكلّفًا ولا داخلًا تحت حجر الشرع فليس يوجد فى حقّه فعل هو جور او عدل بل كلّ افعاله عدل والتزموا انّه ليس هاهنا شى هو فى نفسه عدل ولا شى هو فى نفسه جور وهذا فى غاية الشناعة بانّه ليس يكون هاهنا شى هو فى نفسه خير ولا شى هو فى نفسه شرّ فانّ العدل معروف بنفسه انّه خير وانّ الجور شرّ فيكون الشرك بالله ليس فى نفسه جورًا ولا ظلمًا الّا من جهة الشرع وانّه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلًا وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلا وهذا خلاف المسموع والمعقول امّا المسموع فانّ الله قد وصف نفسه فى كتابه بالقسط ونفى عن نفسه الظلم فقال تعالى شهد الله انّه لا اله الّا هو والملائكة واولو العلم

قائمًا بالقسط وقال تعالى وما ربّك بظلّام للعبيد وقال انّ الله لا يظلم الناس شيا ولاكن الناس انفسهم يظلمون .·. فان قيل فما تقــول فى الاضلال للعبيد اهو جور ام عدل وقد صرّح الله فى غير ما آية من كتابه انّه يضلّ ويهدى مثل قوله تعالى يضلّ الله من يشاء ويهدى من يشاء ومثل قوله ولو شئنا لآتينا كلّ نفس هداها قلنا هذه الآيات ليس يمكن ان تحمل على ظاهرها وذلك انّ هاهنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات التى نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وهو بيّن انّه اذا لم يرض لهم الكفر انّه ليس يضلّهم وما تقوله الاشعريّة من انّه يجوز على الله ان يفعل ما لا يرضاه او يأمر بما لا يريده فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الله سبحانه وهو كفر وقد يدلّك على انّ الناس لم يُضَلّوا ولا خلقوا للضلال قوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفًا فطرت الله التى فطر الناس عليها وقوله اذ اخذ ربّك من ظهورهم الآية وقول النبىّ صلعم كل مولود يولد على الفطرة واذا كان هذا التعارض موجودًا وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل فنقول امّا قوله تعالى يضلّ من يشاء ويهدى من يشاء فهى المشيئة السابقة التى اقتضت ان يكون فى اجناس الموجودات خلق ضالّون اعنى مهيّئين للضلال بطباعهم ومسوقين اليه بما تكنّفهم من الاسباب المضلّة من داخل ومن خارج وامّا قوله ولو شئنا لآتينا كلّ نفس هداها معناه لو شاء الّا يخلق خلقًا مهيّئين ان يعرض لهم الضلال امّا من قبل طباعهم وامّا من قبل الاسباب التى من خارج او من قبل الامرين كليهما لَفعل ولكون خلقه الطباع فى ذلك مختلفة عرض ان تكون بعض الآيات مضلّة لقوم وهداية لقوم لا انّ هذه

الآيات ممّا قصد بها الاضلال مثل قوله تعالى يضلّ به كثيرًا ويهدى به كثيرا وما يضلّ به الّا الفاسقين ومثل قوله تعالى وما جعلنا الرويا التى اريناك الّا فتنة للناس والشجرة الملعونة فى القرآن ومثل قوله فى اثر تعديده ملائكة النار كذلك يضلّ الله من يشاء ويهدى من يشاء اى انّه يعرض للطبائع الشريرة ان تكون هذه الآيات فى حقّهم مضلّة كما يعرض للابدان الرديّة ان تكون الاغذية النافعة مضرّة بها فان قيل فما الحاجة الى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيّئين للضلال وهذا هو غاية الجور قيل انّ الحكمة الالهيّة اقتضت ذلك وانّ الجور كان يكون فى غير ذلك وذلك انّ الطبيعة التى منها خلق الانسان والتركيب الذى ركّب عليه اقتضى ان يكون بعض الناس وهم الاقلّ شرارًا بطباعهم وكذلك الاسباب المترتّبة من خارج لهداية الناس لحقها ان تكون لبعض الناس مضلّة وان كانت للاكثر مرشدة فلم يكن بدّ بحسب ما تقتضيه الحكمة من احد امرين امّا الّا يخلق الانواع التى وجد فيها الشرور فى الاقلّ والخير فى الاكثر فيعدم الخير الاكثر بسبب الشرّ الاقلّ وامّا ان يخلق هذه الانواع فيوجد فيها الخير الاكثر مع الشرّ الاقلّ ومعلوم بنفسه انّ وجود الخير الاكثر مع الشرّ الاقلّ افضل من اعدام الخير الاكثر لمكان وجود الشرّ الاقلّ وهذا السرّ من الحكمة هو الذى خفى على الملائكة حين قال الله سبحانه حكايةً عنهم حين اخبرهم انّه جاعل فى الارض خليفة يعنى بنى آدم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبّح بحمدك الى قوله انّى اعلم بما لا تعلمون يريد انّ العلم الذى خفى عنهم هو انّه اذا كان وجود شى من الموجودات خيرًا وشرًّا وكان الخير اغلب عليه انّ الحكمة

تقتضى ايجاده لا اعدامه نقد تبيّن من هذا القول كيف ينسب اليه الاضلال مع العدل ونفى الظلم وانّه انّما خلق اسباب الضلال لانّه يوجد عنها غالبًا الهداية اكثر من الاضلال وذلك انّ من الموجودات ما اعطى من اسباب الهداية اسبابًا لا يعرض فيها اضلال اصلًا وهذى هى حال الملائكة ومنها ما اعطى من اسباب الهداية اسبابًا يعرض فيها الاضلال فى الاقلّ اذ لم يكن فى وجودهم اكثر من ذلك لمكان التركيب وهذه هى حال الانسان .·. فان قيل فما الحكمة فى ورود هذه الآيات المتعارضة فى هذا المعنى حتّى يضطرّ الامر فيها الى التأويل وانت تنفى التاويل فى كلّ مكان قلنا انّ تفهيم الامر على ما هو عليه الجمهور فى هذه المسئلة اضطرّهم الى هذا وذلك انّهم احتاجوا ان يعرفوا بانّ الله تعالى هو الموصوف بالعدل وانّه خالق كلّ شىء الخير والشرّ لمكان ما كان يعتقد كثير من الامم الضلّال انّ هاهنا الاهين الاهًا خالقًا للخير والاهًا خالقًا للشرّ فعرفوا انّه خالق الامرين جميعًا ولمّا كان الاضلال شرًّا وكان لا خالق له سواه وجب ان ينسب اليه كما ينسب اليه خلق الشرّ لاكن ليس ينبغى ان يفهم هذا على الاطلاق لاكن على انّه خالق للخير لذات الخير وخالق للشرّ من اجل الخير اعنى من اجل ما يقترن به من الخير فيكون على هذا خلقه للشرّ عدلا منه ومثال ذلك انّ النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التى ما كان يصحّ وجودها لولا وجود النار لاكن عرض عن طبيعتها ان تفسد بعض الموجودات لكن اذا قويس بين ما يعرض عنها من الفساد الذى هو الشرّ وبين ما يعرض عنها من الوجود الذى هو الخير كان وجودها افضل من عدمها فكان خيرًا .·. وامّا قوله تعالى لا يسأل

عمّا يفعل وهم يسألون فانّ معناه لا يفعل فعلًا من اجل انّه واجب عليه
ان يفعله لانّ من هذا شانه فيه حاجة الى ذلك الفعل وما كان هكذا
فهو فى وجوده يحتاج الى ذلك الفعل امّا حاجةً ضروريّة وامّا ان يكون به
تامًّا والبارئ سبحانه يتنزّه عن هذا المعنى فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل
خيرا فى نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير وهو سبحانه يعدل لا
لانّ ذاته تستكمل بذلك العدل بل لانّ الكمال الذى فى ذاته اقتضى ان
يعدل فاذا فهم هذا المعنى هكذا ظهر انّه لا يتّصف بالعدل على الوجه
الذى يتّصف به الانسان لكن ليس يوجب هذا ان يقال انّه ليس يتّصف
بالعدل اصلًا وانّ الافعال كلّها تكون فى حقّه لا عدلًا ولا جورًا كما ظنّه
المتكلّمون فانّ هذا ابطال لما يعقله الانسان وابطال لظاهر الشريعة ولاكنّ
القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه وذلك انّه اذا فرضنا انّه لا يتّصف بعدل
اصلًا بطل ما يعقل من ان هاهنا اشياء هى فى نفسها عدل وخير واشياء
هى فى نفسها جور وشرّ واذا فرضنا ايضا انّه يتّصف بالعدل على جهة ما
يتّصف به الانسان لزم ان يكون فى ذاته سبحانه نقص وذلك انّ الذى
يعدل فانما وجوده هو من اجل الذى يعدل فيه وهو بما هو عادل خادم
لغيره وينبغى ان تعلم انّ هذا القدر من التاويل ليس معرفة واجبة على
جميع الناس وانّما الذين تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم
الشكّ فى هذا المعنى وليس كلّ احد من الجمهور يشعر بالمعارضات التى فى
تلك العمومات فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العمومات على
ظاهرها وذلك انّ لورود تلك العمومات ايضا سببًا آخر وهو انّه ليس يتميّز
لهم المستحيل من الممكن والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل

فلو قيل لهم فيما هو مستحيل فى نفسه مما هو عندهم ممكن اعنى فى ظنونهم انّ الله لا يوصف بالقدرة عليه فتخيّلوا من ذلك نقصًا فى البارئ سبحانه وعجزًا وذلك انّ الذى لا يقدر على الممكن فهو عاجز ولمّا كان وجود جميع الموجودات بريئة من الشرّ ممكنًا فى ظنّ الجمهور قال ولو شئنا لآتينا كلّ نفس هداها ولكن حقّ القول منّى لاملأن جهنّم من الجنّة والناس اجمعين فالجمهور يفهمون من هذا معنًى والخواصّ معنًى وهو انّه ليس يجب عليه سبحانه ان يخلق خلقًا يقترن بوجودهم شرّ فمعنى قوله ولو شئنا لآتينا كلّ نفس هداها اى لو شئنا لخلقنا خلقًا ليس يقترن بوجودهم شرّ بل الخلق الذين هم خير محض فتكون كلّ نفس قد اوتيت هداها وهذا القدر فى هذه المسألة كافٍ ولنسر الى المسألة الخامسة

المسئلة الخامسة وهى القول فى المعاد واحواله .·. والمعاد ممّا اتّفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء وانما اختلفت الشرائع فى صفة وجوده ولم تختلف فى الحقيقة فى صفة وجوده وانّما اختلفت فى الشاهدات التى مثّلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة وذلك انّ من الشرائع من جعله روحانيًّا اعنى للنفوس ومنها من جعله للاجسام والنفوس معًا والاتّفاق فى هذه المسألة مبنىّ على اتّفاق الوحى فى ذلك واتّفاق قيام البراهين الضروريّة عند الجميع على ذلك اعنى انّه قد اتّفق الكلّ على انّ للانسان سعادتين اخراويّة ودنياويّة وانبنى ذلك عند الجميع على اصول يعترف بها عند الكلّ منها انّ الانسان اشرف من كثير من الموجودات ومنها انّه اذا كان كلّ موجود يظهر من امره انّه لم يخلق عبثًا وانّه انّما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالانسان احرى بذلك وقد نبّه

الله تعالى على وجود هذا المعنى فى جميع الموجودات فى الكتاب العزيز فقال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقال مثنيًا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود الذين يذكرون الله قيامًا وقعودًا وعلى جنوبهم ويتفكّرون فى خلق السموات والارض ربّنا ما خلقت هذا باطلًا سبحانك فقنا عذاب النار ووجود الغاية فى الانسان اظهر منها فى جميع الموجودات وقد نبّه الله سبحانه عليها فى غير ما آية من كتابه افحسبتم أنّمـــا خلقناكم عبثا وانّكم الينا لا ترجعون وقال ايحسب الانسان ان يترك سدًى وقال وما خلقت الجنّ والانس الّا ليعبدون يعني الجنس مـــن الموجودات الذى يعرفه وقال منبّهًا على ظهور وجوب العبادة من قبـل المعرفة بالخالق وما لى لا اعبد الذى فطرنى واليه ترجعون واذا ظهر انّ الانسان خلق من اجل افعال مقصودة به فظهر ايضا انّ هذه الافعال يجب ان تكون خاصّة لانّا نرى انّ واحدًا واحدًا من الموجودات انّما خلق من اجل الفعل الذى يوجد فيه لا فى غيره اعنى الخاصّ به واذا كان ذلك كذلك فيجب ان تكون غاية الانسان فى افعاله التى تخصّه دون سائر الحيوان وهذه افعال النفس الناطقة ولمّا كانت النفس الناطقة جزءين جزء عمليّ وجزء علميّ وجب ان يكون المطلوب الاوّل منه هو ان يوجد على كماله فى هاتين القوّتين اعنى الفضائل العمليّة والفضائل النظريّة وان تكون الافعال التى تكسّب النفس هاتين الفضيلتين هى الخيرات والحسنات والتى تعوقها هى الشرور والسيّآت ولمّا كان تقرير هذه الافعال اكثر ذلك بالوحى وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليهـــا

فامرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرّفت بالمقدار الذى فيه سعـادة
جميع الناس فى العلم والعمل اعنى السعادة المشتركة فعرّفت من الامـور
النظريّة ما لا بدّ لجميع الناس من معرفته وهى معرفة الله تبارك وتعالى
ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة وكذلك عرّفت
من الاعمال القدر الذى تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العمليّة وبخاصّة
شريعتنا هذه فانّه اذا قويست بسائر الشرائع وُجد انّها الشريعة الكاملة
باطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع ولمّا كان الوحى قد انذر فى الشرائع
كلّها بانّ النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على ذلك وكانت
النفوس يلحقها بعد الموت ان تتعرّى من الشهوات الجسمانيّة فان كانت
زكيّة تضاعف زكاؤها بتعرّيها من الشهوات الجسمانيّة وان كانت خبيثة
زادتها المفارقة خبثًا لانّها تتاذّى بالرذائل التى اكتسبت وتشتدّ حسرتها
على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن لانّها ليست يمكنهـــا
الاكتساب الّا مع هذا البدن والى هذا المقام الاشارة بقوله ان تقول نفس
يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله وان كنت لمن الساخرين اتّفقت
الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسمّوها السعادة الاخيرة والشقـاء
الاخير ولمّا كانت هذه الحال ليس لها فى الشاهد مثال وكان مقدار ما يدرك
بالوحى منها يختلف فى حقّ نبىّ نبىّ لتفاوتهم فى هذا المعنى اعنى فى
الوحى اختلفت الشرائع فى تمثيل الاحوال التى تكون لانفس السعداء بعد
الموت ولانفس الاشقياء فمنها ما لم يمثّل ما يكون هنالك للنفوس الزكيّة
من اللذّة وللشقيّة من الاذى بامور شاهدة وصرّحوا بانّ ذلك كلّه احوال
روحانيّة ولذّات ملكيّة ومنها ما اعتمد فى تمثيلها بالامور المشاهدة اعنى

انّها مثّلت اللذّات المدركة هنالک باللذّات المدركة هاهنا بعد ان نفى عنها ما يقترن بها من الاذى ومثّلوا الاذى الذى يكون هنالک بالاذى الذى يكون هاهنا بعد ان نفوا عنه هنالک ما يقترن به هاهنا من الراحة منه امّا لانّ اصحاب هذه الشرائع ادركوا من هذه الاحوال بالوحى ما لم يدركها اولائك الذين مثّلوا بالوجود الروحانى وامّا لانّهم رأوا انّ التمثيل بالمحسوسات هو اشدّ تفهيمًا للجمهور والجمهور اليها وعنها اشدّ تحرّكًا فاخبروا انّ الله تعالى يعيد النفوس السعيدة الى اجساد تنعم فيها الدهر كلّه باشدّ المحسوسات نعيمًا وهو مثلًا الجنّة وانّه تعالى يعيد النفوس الشقيّة الى اجساد تتاذّى فيها الدهر كلّه باشدّ المحسوسات اذًى وهو مثلاً النار وهذه هى حال شريعتنا هذه التى هى الاسلام فى تمثيل هذه الحال ووردت عندنا فى الكتاب العزيز ادلّة مشتركة التصديق للجميع فى امكان هذه الاحوال اذ ليس يدرك العقل فى هذه الاشياء اكثر من الامكان فى الادراك المشترك للجميع وهى كلّها من باب قياس امكان وجود المساوى على وجود مساويه اعنى على خروجه للوجود وقياس امكان وجود الاقلّ والاكثر على خروج الاعظم والاكبر للوجود مثل قوله وضرب لنا مثلًا ونسى خلقه الآية فانّ الحجّة فى هذه الآيات هى من جهة قياس العودة على البدأة وهما متساويان وفى هذه الآية مع هذا القياس المثبت لامكان العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الراى بالفرق بين البداية والعودة وهو قوله تعالى الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارًا والشبهة انّ البداءة كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس فعوندت هذه الشبهة بانّا نحسّ انّ الله تعالى يخرج الضدّ من الضدّ ويخلقه منه كما يخلق الشبيه من

الشبيه وامّا قياس امكان وجود الاقلّ على وجود الاكثر فمثل قوله تعالى فى الآية اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلّاق العليم فهذه الآيات تضمّنت دليلين على البعث وابطال حجّة الجاحد للبعث ولو ذهبنا لنقصّى الآيات الواردة فى الكتاب العزيز لهذه الادلّة لطال القول وهى كلّها من الجنس الذى وصفنا .·. فالشرائع كلّها كما قلنا متّفقة على انّ للنفوس من بعد الموت احوالاً من السعادة او الشقاء ويختلفون فى تمثيل هذه الاحوال وتفهيم وجودها للناس ويشبه ان يكون التمثيل الذى فى شريعتنا هذه اتمّ انهامًا لاكثر الناس واكثر تحريكًا لنفوسهم الى ما هنالك والاكثر هم المقصود الاوّل بالشرائع وامّا التمثيل الروحانىّ فيشبه ان يكون اقلّ تحريكًا لنفوس الجمهور الى ما هنالك والجمهور اقلّ رغبةً فيه وخوفًا له منهم فى التمثيل الجسمانىّ ولذلك يشبه ان يكون التمثيل الجسمانىّ اشدّ تحريكًا الى ما هنالك من الروحانىّ والروحانىّ اشدّ قبولاً عند المتكلّمين المجادلين من الناس وهم الاقلّ .·. ولهذا المعنى نجد اهل الاسلام فى فهم التمثيل الذى جاء فى ملّتنا فى احوال المعاد ثلاث فرق فرقة رأت انّ ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذى هاهنا من النعيم واللذّة اعنى انّهم رأوا انه واحد بالجنس وانّه انّما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع اعنى انّ ذلك دائم وهذا منقطع وطائفة رأت انّ الوجود متباين وهذه انقسمت قسمين طائفة رأت انّ الوجود الممثّل بهـــــذه المحسوسات هو روحانىّ وانّه انّما مثّل به ارادةَ البيان ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلا معنى لتعديدها وطائفة رأت انّه جسمانىّ لاكن اعتقدت انّ تلك الجسمانيّة الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانيّة لكون

هذه بالية وتلك باقية ولهذه ايضا حجّ من الشرع ويشبه ابن عبّاس ان يكون ممّن يرى هذا الرأى لانّه روى عنه انّه قال ليس فى الدنيا من الآخرة الا الاسماء ويشبه ان يكون هذا الرأى هو اليق بالخواصّ وذلك انّ امكان هذا الرأى ينبنى على امور ليس فيها منازعة عند الجميع احدها انّ النفس باقية والثانى انّه ليس يلحق عن عودة النفس الى اجسام أُخَر المحال الذى يلحق عن عودة تلك الاجسام بعينها وذلك انّه يظهر انّ موادّ الاجسام التى هاهنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم الى جسم واعنى انّ المادّة الواحدة بعينها توجد لاشخاص كثيرة فى اوقات مختلفة وامثال هذه الاجسام ليس يمكن ان توجد كلّها بالفعل لانّ مادّتها هى واحدة مثال ذلك انّ انسانًا مات واستحال جسمه الى التراب واستحال ذلك التراب الى نبات فاغتذى انسان آخر من ذلك النبات فكان منه منىّ تولّد منه انسان آخر وامّا اذا فرضت اجسام أُخر فليس تلحق هذه الحال والحقّ فى هذه المسألة انّ فرض كلّ انسان فيها هو ما ادّى اليه نظره فيها بعد ان لا يكون نظرًا يفضى الى ابطال الاصل جملة وهو انكار الوجود جملة فانّ هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للانسان معلومًا للناس بالشرائع والعقول فهذا كلّه ينبنى على بقاء النفس .·. فان قيل فهل فى الشرع دليل على بقاء النفس او تنبيه على ذلك قلنا ذلك موجود فى الكتاب العزيز وهو قوله تعالى الله يتوفّى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها الآية ووجه الدليل فى هذه الآية انّه سوّى فيها بين النوم والموت فى تعطيل فعل النفس فلو كان تعطّل فعل النفس فى الموت لفساد النفس لا بتغيّر آلة النفس لقد كان يجب ان يكون

تعطّل فعلها فى النوم لفساد ذاتها ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند
الانتباه على هيئتها فلمّا كانت تعود عليها علمنا انّ هذا التعطّل لا يعرض
لها لامر لحقها فى جوهرها وانّما هو شىء لحقها من قبل تعطّل آلتها وانّه
ليس يلزم اذا تعطّلت الآلة ان تتعطّل النفس والموت هو تعطّل فواجب ان
يكون للآلة كالحال فى النوم وكما يقول الحكيم انّ الشيخ لو وجد عينًا كعين
الشابّ لأبصر كما يبصر الشابّ فهذا ما رأينا ان نثبته فى الكشف عن
عقائد هذه الملّة التى هى ملّتنا ملّة الاسلام .·. وقد بقى علينا ممّا
وعدنا به ان ننظر فيما يجوز من التاويل فى الشريعة وما لا يجوز وما جاز
منه فلمن يجوز ونختم به القول فى هذا الكتاب فنقول انّ المعانى الموجودة
فى الشرع توجد على خمسة اصناف وذلك انّها تنقسم اولاً الى صنفين صنف
غير منقسم وينقسم الاخر منهما الى اربعة اصناف فالصنف الاول الغير
منقسم هو ان يكون المعنى الذى صرّح به هو بعينه المعنى الموجود
بنفسه والصنف الثانى المنقسم هو ان لا يكون المعنى المصرّح به فى الشرع
هو المعنى الموجود وانّما اخذ بدله على جهة التمثيل وهذا الصنف
ينقسم اربعة اقسام اوّلها ان يكون المعنى الذى صرّح بمثاله لا يعلم
وجوده الّا بمقاييس بعيدة مركّبة تتعلّم فى زمان طويل وصنائع جمّة وليس
يمكن ان تقبلها الّا الفطر الفائقة ولا يعلم انّ المثال الذى صرّح به فيه
هو غير الممثّل الّا بمثل هذا البعد الذى وصفنا والثانى مقابل هذا وهو ان
يكون يعلم بعلم قريب منه الامران جميعًا اعنى كون ما صرّح به انّه مثال
ولماذا هو مثال والثالث ان يكون يعلم بعلم قريب انّه مثال لشى ويعلم
لماذا هو مثال بعلم بعيد والرابع عكس هذا وهو ان يعلم بعلم قريب

لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد انّه مثال فامّا الصنف الاوّل من الصنفين الاوّلين فتأويله خطأ بلا شكّ وامّا الصنف الاوّل من الثانى وهو البعيد فى الامرين جميعًا فتأويله خاصّ فى الراسخين فى العلم ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين وامّا المقابل لهذا وهو القريب فى الامرين فتأويله هـــو المقصود منه والتصريح به واجب [وامّا الصنف الثالث فالامر فيه ليس كذلك] لانّ هذا الصنف لم يات فيه التمثيل من اجل بعده على افهام الجمهور وانّما اتى فيه التمثيل لتحريك النفوس اليه وهذا مثل قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله فى الارض وغيره ممّا اشبه هذا ممّا يعلم بنفسه او بعلم قريب انّه مثال ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال فانّ الواجب فى هذا الّا يتأوّله الّا الخواصّ والعلماء ويقال للذين شعروا انّه مثال ولم يكونوا من اهل العلم لماذا هو مثال امّا انّه من المتشابه الذى يعلمه العلمـــاء الراسخون وامّا ان ينقل التمثيل فيه لهم الى ما هو اقرب من معارفهم انّه مثال وهذا كانّه اولى من جهة ازالة الشبهة التى فى النفس من ذلـــك والقانون فى هذا النظر هو ما سلكه ابو حامد فى كتاب التفرقة وذلك بان يعرف هذا الصنف انّ الشى الواحد بعينه له وجودات خمس الوجود الذى يسمّيه ابو حامد الذاتىّ والحسّىّ والخيالىّ والعقلىّ والشبهىّ فاذا وقعـــت المسئلة نظر ايّ هذه الوجودات الاربع هى اقنع عند الصنف الذى استحال عندهم ان يكون الذى عنى به هو الوجود الذاتى اعنى الذى هو خارج فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الاغلب على ظنّهم امـــكان وجوده وفى هذا النحو يدخل قوله عليه السلام ما من نبىّ لم اره الّا وقد رايته فى مقامى هذا حتى الجنّة والنار وقوله بين حوضى ومنبرى روضة من

رياض الجنّة ومنبرى على حوضى وقوله كلّ ابن آدم ياكله التراب الّا عجب الذنب فانّ هذه كلّها تدرك بعلم قريب انّها امثال وليس يدرك لماذا هى امثال الّا بعلم بعيد فيجب فى هذا ان ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على اقرب تلك الوجودات الاربع شبهًا فهذا النحو من التأويل اذا استعمل فى هذه المواضع وعلى هذا الوجه ساغ فى الشريعة وامّا اذا استعمل فى غير هذه المواضع فهو خطأ وابو حامد لم يفصل الامر فى ذلك مثل ان يكون الموضع يعرف منه الامران جميعا بعلم بعيد اعنى كونه مثالا ولماذا هو مثال فيكون هنالك شبهة توهم فى بادى الرأى انه مثال وتلك الشبهة باطلة فانّ الواجب فى هذا ان تبطل تلك الشبهة ولا يعــرض للتاويل كما عرّفناك فى هذا الكتاب فى مواضع كثيرة عرض فيها هذا الامر للمتكلّمين اعنى الاشعريّة والمعتزلة وامّا الصنف الرابع وهو المقابل لهذا وهو ان يكون كونه مثالاً معلومًا بعلم بعيد الّا انّه اذا سلّم انّه مثال ظهر عن قريب لماذا هو مثال ففى تأويل هذا ايضا نظر اعنى عند الصنف الذين يدركون انّه ان كان مثالا فلماذا هو وليس يدركون انّه مثال الّا بشبهة وامر مقنع اذ ليسوا من العلماء الراسخين فى العلم فيحتمل ان يقال انّ الاحفظ بالشرع الّا تتأوّل هذه وتبطل عند هولاء الامور التى ظنّوا من قبلها انّ ذلك القول مثال وهو الاولى ويحتمل ايضًا ان يطلق لهم التاويل لقوّة الشبه الذى بين ذلك الشى وذلك الممثّل به الّا انّ هذين الصنفين متى ابيح التاويل فيهما تولّدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة وربّما فشت فانكرها الجمهور وهذا هو الذى عرض للصوفيّة ولمن سلك من العلماء هذا المسلك ولمّا تسلّط على التاويل فى هذه الشريعة

من لم تتميّز له هذه المواضع ولا تميّز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل فى حقّهم اضطرب الامر فيها وحدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضًا وهذا كلّه جهل بمقصد الشرع وتعدٍّ عليه وانت فقد وقفت من قولنا على مقدار الخطأ الواقع من قبل التأويل وبودّنا ان يتّفق لنا هذا الغرض فى جميع اقاويل الشريعة اعنى ان نتكلّم فيها بما ينبغى ان يؤوّل اولا يؤوّل وان اوّل فعند من يؤوّل اعنى فى جميع المشكل الذى فى القرآن والحديث ونعرّف رجوعها كلّها الى هذه الاصناف الاربعة. والغرض الـــذى قصدناه فى هذا الكتاب فقد انقضى وانّما قدّمناه لانّا رايناه اهمّ الاغراض المتعلّقة بالشرع والله الموفّق للصواب والكفيل بالثواب بمنّه ورحمته وكان الفراغ منه فى سنة خمس وسبعين وخمسمائة

كمل

ضميمة

المسئلة التي ذكرها ابو الوليد في فصل المقال رضي الله عنه

ادام الله عزتكم وابقى بركتكم وحجب عيون النوائب عنكم لمّا فقتم بجودة ذهنكم وكريم طبعكم كثيرًا ممّن يتعاطى هذه العلوم وانتهى نظركم السديد الى ان وقفتم على الشكّ العارض في علم القديم سبحانه مع كونه متعلّقا بالاشياء المحدثة عنه وجب علينا لمكان الحقّ ولمكان ازالة هذه الشبهة عنكم ان نحلّ هذا الشكّ بعد ان نقول في تقريره فانّه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحلّ والشكّ يلزم هكذا ان كانت هذه كلّها في علم الله سبحانه قبل ان تكون فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها ام هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد فان قلنا انّها في علم الله في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل ان توجد لزم ان يكون العلم القديم متغيّرا وان يكون اذا خرجت من العدم الى الوجود قد حدث هنالك علم زائد وذلك مستحيل على العلم القديم وان قلنا انّ العلم بها واحد في الحالتين قيل فهل هي في نفسها اعنى الموجودات الحادثة قبل ان توجد كما هي حين وجدت فسيجب ان يقال ليست في نفسها قبل ان توجد كما هي حين وجدت والّا كان الموجود والمعدوم واحدًا فاذا سلّم الخصم هذا قيل له افليس العلم الحقيقيّ هو معرفة الوجود على ما هو عليه فاذا قال نعم قيل

فيجب على هذا اذا اختلف الشيء فى نفسه ان يكون العلم به يختلف والّا
فقد علم على غير ما هو عليه فاذًا يجب احد امرين امّا ان يختلف العلم
القديم فى نفسه او تكون الحادثات غير معلومة له وكلا الامرين مستحيل
عليه سبحانه ويوكّد هذا الشكّ ما يظهر من حال الانسان اعنى من
تعلّق علمه بالاشياء المعدومة على تقدير الوجود وتعلّق علمه بها اذا
وجدت فانّه من البيّن بنفسه انّ العلمين متغايران والّا كان جاهــلًا
بوجودها فى الوقت الذى وجدت فيه وليس ينجى من هذا ما جرت به
عادة المتكلّمين فى الجواب عن هذا بانّه تعالى يعلم الاشياء قبل كونها على
ما تكون عليه فى حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات
المختصّة بموجود موجود فانّه يقال لهم فاذا وجدت فهل حدث هنالك
تغيّر او لم يحدث وهو خروج الشى من العدم الى الوجود فان قالوا لم
يحدث فقد كابروا وان قالوا حدث هنالك تغيّر قيل لهم فهل حدوث هذا
التغيّر معلوم للعلم القديم ام لا فيلزم الشك المتقدّم وبالجملة فيعسر ان
يتصوّر انّ العلم بالشى قبل ان يوجد والعلم به بعد ان وجد علم واحد
بعينه فهذا هو تقرير هذا الشكّ على ابلغ ما يمكن ان يقرّر به على ما
فاوضناكم فيه .·. وحلّ هذا الشكّ يستدعى كلامًا طويلًا الّا انّا هاهنا
نقصد للنكتة التى بها ينحلّ وقد رام ابو حامد حلّ هذا الشكّ فى كتابه
المرسوم بالتهافت بشى ليس فيه مقنع وذلك انّه قال قولًا معناه هذا وهو
انه زعم انّ العلم والمعلوم من المضاف وكما انّه قد يتغيّر احد المضافين
ولا يتغيّر المضاف الآخر فى نفسه كذلك يشبه ان يعرض للاشياء فى علم
الله سبحانه اعنى ان تتغيّر فى انفسها ولا يتغيّر علمه سبحانه بها ومثال

ذلك فى المضاف انّه قد تكون الاسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته وزيد بعد لم يتغيّر فى نفسه وليس بصادق فانّ الاضافة قد تغيّرت فى نفسها وذلك انّ الاضافة التى كانت يمنة قد عادت يسرة وانّما الذى لم يتغيّر هو موضوع الاضافة اعنى الحامل لها الذى هو زيد واذا كان ذلك كذلك وكان العلم هو نفس الاضافة فقد يجب ان يتغيّر عند تغيّر المعلوم كما تتغيّر اضافة الاسطوانة الى زيد عند تغيّرها وذلك اذا عادت يسرة بعد ان كانت يمنة والذى ينحلّ به هذا الشكّ عندنا فهو ان يعرف الحال فى العلم القديم مع الموجود خلاف الحال فى العلم المحدث مع الموجود وذلك انّ وجود الموجود هو علّة وسبب لعلمنا والعلم القديم هو علّة وسبب للموجود فلو كان اذا وجد الموجود بعد ان لم يوجد حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك فى العلم المحدث للزم ان يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علّة له فاذًا واجب ان لا يحدث هنالك تغيّر كما يحدث فى العلم المحدث وانّما اتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث وهو قياس الغائب على الشاهد وقد عرف فساد هــذا القياس وكما انّه لا يحدث فى الفاعل تغيّر عند وجود مفعوله اعنى تغيّرًا لم يكن قبل ذلك كذلك لا يحدث فى العلم القديم سبحانه تغيّر عند حدوث معلومه عنه فاذًا قد انحلّ الشكّ ولم يلزمنا انّه اذا لم يحدث هنالك تغيّر اعنى فى العلم القديم فليس يعلم الموجود فى حين حدوثه على ما هو عليه وانّما لزم الّا يعلمه بعلم محدث الّا بعلم قديم لانّ حدوث التغيّر فى العلم عند تغيّر الموجود انّما هو شرط فى العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث فاذًا العلم القديم انّما يتعلّق بالموجود على

صفة غير الصفة التى يتعلّق بها العلم المحدث لا انّه غير متعلّق اصلًا كما حكى عن الفلاسفة انّهم يقولون لموضع هذا الشكّ انّه سبحانه لا يعلم الجزئيّات وليس الامر كما توهّم عليهم بل يرون انّه لا يعلم الجزئيّات بالعلم المحدث الذى من شرطه الحدوث بحدوثها اذ كان علّة لها لا معلولًا عنها كالحال فى العلم المحدث وهذا هو غاية التنزيه الذى يجب ان يعترف به فانّه قد اضطرّ البرهان الى انّه عالم بالاشياء لانّ صدورها عنه انّما هو من جهة انّه عالم لا من جهة انّه موجود فقط او موجود بصفة كذا بل من جهة انّه عالم كما قال تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وقد اضطرّ البرهان الى انّه غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث فواجب ان يكون هنالك للموجودات علم آخر لا يكيّف وهو العلم القديم سبحانه وكيف يمكن ان يتصوّر انّ المشّائين من الحكماء يرون انّ العلم القديم لا يحيط بالجزئيّات وهم يرون انّه سبب الانذار فى المنامات والوحى وغير ذلك من انواع الالهامات فهذا ما ظهر لنا فى وجه حلّ هذا الشكّ وهو امر لا مرية فيه ولا شكّ والله الموفّق للصواب والمرشد للحقّ والسلام عليك ورحمة الله وبركاته

كمل

Druck von C. R. Schurich in München.


LARGO
NAPOLI

